FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

BAND II

HANSEATISCHE
VERLAGSANSTALT
HAMBURG

SCHRIFTEN DES REICHSINSTITUTS FÜR GESCHICHTE
DES NEUEN DEUTSCHLANDS

FORSCHUNGEN ZUR JUDENFRAGE

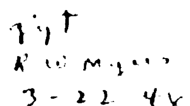
BAND 2

Sitzungsberichte
der Zweiten Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage
des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands
vom 12. bis 14. Mai 1937



HANSEATISCHE VERLAGSANSTALT HAMBURG
1937

Gedruckt in der Hanseatischen Verlagsanstalt A.-G., Hamburg 36 und Wandsbek



Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung

Vom 12. bis 14. Mai 1937 hat in München die 2. Arbeitstagung der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands stattgefunden.

Der Reichsstatthalter in Bayern, General Ritter von Epp, nahm an der Eröffnung der Tagung, die Staatssekretäre General Hoffmann und Dr. Boepple nahmen an einzelnen Vorträgen teil.

Der Reichsstatthalter in Sachsen, Gauleiter Mutschmann, war eifriger Teilnehmer der gesamten Tagung.

Die Tagung wurde eingeleitet durch einen Bericht des Geschäftsführenden Leiters über Aufbau und Tätigkeit der Forschungsabteilung Judenfrage. Diese Tätigkeit umfaßt die Errichtung einer führenden Bücherei zum Judenproblem, die Anlage eines Zeitungsarchivs, archivkundliche Arbeiten besonderen Charakters, derzeit acht Forschungsunternehmungen und die Durchführung wissenschaftlicher Beratungen.

Der Präsident des Reichsinstituts, Professor Walter Frank, gab bekannt, daß auf seinen Vorschlag der Herr Reichswissenschaftsminister die Mitglieder der Forschungsabteilung Judenfrage Geheimrat Professor Dr. Philipp Lenard, Heidelberg, Professor Ludwig Schemann, Freiburg i. Br., und den Präsidenten der Physikalisch-Technischen Reichsanstalt, Professor Dr. Johannes Stark, Berlin, zu Ehrenmitgliedern des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands ernannt hat.

Johannes Stark sprach auf der Tagung über „Das Judentum in der Naturwissenschaft". Da Stark in Gemeinschaft mit Philipp Lenard das genannte Thema noch in einer besonderen Veröffentlichung zu behandeln beabsichtigt, wird sein Münchener Vortrag hier nicht gedruckt.

Erstmals wurde auf dieser Arbeitstagung der Forschungsabteilung eine methodische Neuerung eingeführt, der wir für die Geschichtsforschung der Zukunft grundsätzliche Bedeutung beimessen: Zum erstenmal sprachen im Rahmen einer wissenschaftlichen Körperschaft führende Männer des handelnden Lebens — der ehemalige Chef des Nachrichtendienstes der Obersten Heeresleitung, Oberst Walther Nicolai, und der Gauleiter Julius Streicher — über Gegenstände aus der Geschichte der letzten zwei Jahrzehnte, nicht auf Grund literarischen Quellenstudiums, sondern als Menschen, die das Geschehen an führender Stelle miterlebt und mitgestaltet haben.

Freunde und Feinde haben das Ungewöhnliche dieser Erscheinung wahrgenommen. Im Reich sowohl als auch jenseits der Grenzen hat die Vorankündigung unseres Programms daher sensationell gewirkt.



Zwei Gesichtspunkte waren für uns maßgebend:

1. Die Erkenntnis, daß die Geschichte der letzten zwanzig Jahre in wissenschaftlich zureichender Weise heute noch nicht geschrieben werden kann. Viele Ereignisse und viele handelnde Personen stehen uns noch viel zu nahe, um die Reichweite der einen und anderen geschichtlichen Tat schon ganz überschauen zu können. Wichtiges historisches Quellenmaterial aus diesen Jahrzehnten ist der Forschung noch nicht zugänglich. Was Dr. Goebbels einmal über die Gestaltung nationalsozialistischer Stoffe auf der Bühne der Gegenwart sagte, gilt im verstärkten Maße für die heutige Geschichtsschreibung über unsere unmittelbare Vergangenheit. Wir haben es daher für richtig gehalten, über Männer und Bewegungen, ferner über wichtige geschichtliche Vorgänge, die noch nicht abgeschlossen sind, der geschichtlich handelnden Persönlichkeit selbst das Wort zu erteilen, statt den Historiker mit seinem kritischen Urteil sprechen zu lassen: aus Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wahrheit. Hierfür sprach

2. vor allem folgender Gesichtspunkt: Das Zeitalter des Telefons und des Flugzeugs hat der künftigen Geschichtsschreibung völlig neue methodische Probleme gebracht, ja, man kann sagen, die bisherigen Grundlagen der Geschichtsschreibung zum Teil umgewälzt. Die moderne Technik macht es möglich, daß zu den wichtigsten geschichtlichen Entscheidungen die Handelnden in wenigen Stunden von den weitesten Entfernungen her zusammenkommen oder zusammen sprechen, ohne daß dem späteren Geschichtsschreiber, selbst von ganz entscheidenden Zügen geschichtlicher Entwicklung, auch nur eine Spur schriftlicher Überlieferung zukommt.

Kann der lebende Historiker auch nicht die Geschichte der Gegenwart schreiben, er kann und soll an die geschichtliche Überlieferung großer Ereignisse unserer Zeit denken und der geistige Anwalt nachkommender Geschlechter sein.

Dazu kommt, daß die Frage der Überlieferung in der Geschichte der Judenfrage besondere Beachtung durch die Forschung verdient, weil gerade auf diesem Gebiete die Überlieferung Gefahren ausgesetzt ist und weil bis 1933 die Judenfrage von seiten der Staatsgewalt so gut wie gar nicht behandelt wurde. Daher ist den Vorgängen außerhalb der staatlichen Akten mitunter größere Bedeutung beizumessen als den Vorgängen in diesen Akten.

Wir werden diese methodische Neuerung auch für die kommenden Jahrestagungen aufrechtzuerhalten suchen. Wir wissen, daß eine besondere Vertrauenswürdigkeit unseres Arbeitskreises für eine derartige Einrichtung unbedingte Voraussetzung ist. Der vertrauliche Charakter, der solchen Mitteilungen anhaftet, erfordert auch den Verzicht auf jede Art von Publikation.

Ebenso wichtig, wie diese Form von Überlieferung zeitgeschichtlichen Stoffes, ist der Umgang der Geschichtsschreibenden mit dem Träger geschichtsgestaltender Ereignisse. Die Atmosphäre, die solche Menschen umgibt, ist der Atem der Geschichte selbst. Diesen nicht nur aus Akten und Büchern zu verspüren, sondern mit der Wärme des natürlichen Lebens, ist noch jedem Historiker zugute gekommen.

München, den 30. September 1937

Wilhelm Grau



Weltjudentum in der Antike

Von
Karl Georg Kuhn

Die Absicht der folgenden Ausführungen ist weniger die Darbietung neuen Materials zur Geschichte der Juden im Altertum oder die genaue Erörterung des einen oder andern Einzelproblems; vielmehr soll im folgenden versucht werden, eine Übersicht zu geben über das Gesamtproblem unter dem besonderen und, wie mir scheint, neuen Gesichtspunkt, ob, wo und in welcher Form hier bereits Judentum besteht in dem Sinne, den wir heute mit dem Wort „Weltjudentum" meinen; und als unmittelbare Folgerung daraus: ob, wo und in welcher Form bereits die Antike eine Judenfrage kannte im heutigen Sinne.

Das Judentum der Antike bildete eine deutliche, geschlossene Einheit durch alle Länder und Völker hindurch. Diese Einheit bedeutete aber durchaus nicht eine starre Gleichförmigkeit. Im Gegenteil, das antike Judentum weist eine überraschend weite Mannigfaltigkeit seiner Ausprägung nach jeder Hinsicht auf, sowohl in den verschiedenen Formen seiner religiösen Gestaltung, als auch in seiner soziologischen Struktur, sowohl in seiner Sprache, seinem Denken, seinem Leben, seiner Sitte, als auch, wie mir scheint, in seiner rassischen Zusammensetzung. Vor allem und aufs Große gesehen sind es zwei Ausprägungen des Judentums im Altertum, die — bei aller dem Judentum selbst ebenso wie seiner Umwelt bewußten Einheit — die deutlichsten Unterschiede, ja Gegensätze aufweisen: Das palästinische Judentum einerseits und das Judentum der griechisch-römischen Diaspora andererseits.

Und gerade an diesem Gegensatz soll uns im folgenden deutlich werden, wo und in welchem Sinne wir von „Weltjudentum in der Antike" sprechen können. Denn — um es gleich vorwegzunehmen — das palästinische Judentum ist in vieler Hinsicht durchaus noch nicht „Weltjudentum", sondern eben doch noch in diesem Land verwurzelt und an dieses Land völkisch gebunden — im Gegensatz zur hellenistisch-römischen Diaspora. Dieser Gegensatz und damit das Wesen des antiken Weltjudentums soll hier an einer Reihe von Erscheinungen aufgezeigt werden und zwar:

1. an der Art und Form der Ausbreitung
2. an der soziologischen Struktur
3. an der jüdischen Assimilation
4. an dem verschiedenen Verhalten der nichtjüdischen Umwelt zu den Juden, d. h. besonders an der Art des antiken Antisemitismus.

I.

Wenden wir uns zunächst zu den Unterschieden zwischen Palästina und der hellenistisch-römischen Diaspora in der Art und Form der Ausbreitung.

1. Von der Zeit der Rückwanderung der jüdischen Exulanten aus der babylonischen Gefangenschaft an und das ganze folgende 5. Jahrhundert v. Chr. hindurch war das von den Juden in Palästina innegehabte Gebiet außerordentlich klein. Es umfaßte eigentlich nur Jerusalem und seine nähere Umgebung; ein Gebiet, dessen Grenzen man von Jerusalem aus fast überall in einigen Marschstunden erreichen konnte[1]). Das ganze übrige Palästina, d. h. der weitaus größere Teil des Landes war von Nichtjuden bewohnt.

Im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. erhielt das jüdische Gebiet in Palästina an einigen Punkten eine weitere Ausdehnung, allerdings, aufs Ganze gesehen, nur geringen Umfangs. So wurde wahrscheinlich in dieser Zeit das Gebiet der jüdischen Besiedlung im Norden gegen Samaria etwas weiter vorgeschoben. Jedenfalls waren die drei samaritanischen Bezirke Ephraim, Lydda und Ramathaim, die unter Jonathan in den Jahren um 150 v. Chr. dem jüdischen Gebiet einverleibt wurden[2]), wohl schon aus früherer Zeit von Juden bewohnt. Auch im Ostjordanland und bereits auch in Galiläa müssen im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. eine Reihe von jüdischen Siedlungen entstanden sein. Umfangreich können sie nicht gewesen sein. Denn Judas Makkabäus und sein Bruder Simon können etwa 164 v. Chr. die ganze jüdische Bevölkerung dieser Gebiete, deren Lage durch die Religionsverfolgung zu unsicher und gefährlich geworden war, geschlossen wieder zurück nach Jerusalem und damit in Sicherheit bringen[3]).

Eine Ausdehnung des jüdischen Gebiets in größerem Umfang setzt erst ein, als durch den weiteren Verlauf der seit der Religionsunterdrückung unter Antiochus IV. Epiphanes ausgelösten Erhebung und durch den zunehmenden Zerfall und die Ohnmacht des Seleucidenreiches ein selbständiger jüdischer Staat in Palästina unter der Dynastie der Hasmonäer entsteht. Dieser Staat betreibt eine entschlossene dynastisch-hasmonäische und zugleich jüdische Ausdehnungs- und Eroberungspolitik[4]). Jonathan und Simon erobern etwa in den Jahren 145—140 v. Chr. Gazara und vor allem den als Zugang zum Meer wichtigen Hafen Joppe, vertreiben daraus die alte Bevölkerung und besiedeln diese Städte neu mit Juden. Im großen Stil führt dann Hyrkan I. (135—104 v. Chr.) die Erweiterung des jüdischen Gebietes durch: Er erobert die Städte Madaba und Samaga im Ostjordanland, unterwirft Sichem und die Gemeinde der Samaritaner; vor allem erobert er den ganzen Süden Palästinas, Idumäa, und zwingt die Bewohner, die

[1]) Über den Umfang des jüdischen Gebiets in Palästina in der exilischen und nachexilischen Zeit siehe ausführlich R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel, III, 1 (1927), S. 43 ff.; III, 2 (1929), S. 341 ff.

[2]) 1. Makk. 10,30. 38; 11,34.

[3]) 1. Makk. 5,9—54.

[4]) Es kann im Zusammenhang hier im folgenden natürlich nur eine ganz flüchtige Skizze der einzelnen Etappen der hasmonäischen Eroberungspolitik gegeben werden. Für die Einzelheiten sei verwiesen auf die diesbezüglichen Kapitel in den verschiedenen Werken über die Geschichte des jüdischen Volkes, besonders auf die Darstellungen bei J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte, 6. Aufl., 1907, S. 270 ff., und A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 3. Ausg., 1925, S. 129 ff.

Edomiter, die Beschneidung und die Tora auf sich zu nehmen, also Juden zu werden. Unter ihm wohl schon und unter seinem Nachfolger Aristobul I. (104 bis 103 v. Chr.) faßt die jüdische Herrschaft auch in Galiläa festen Fuß. Alexander Jannai (103—76 v. Chr.) vollendet dann die jüdische Eroberung Palästinas. Im Verlauf seines langen, fast nur im Kriege verbrachten Lebens hat er trotz mancher Rückschläge das ganze Westjordanland „von Dan bis Beersaba", auch die wichtigen, festen griechischen Küstenstädte fast ausnahmslos dem jüdischen Staat einverleibt (nur Ptolemais und Askalon sollen unbezwungen geblieben sein), und ebenso auch den größten Teil des Ostjordanlandes. So ist durch ihn das jüdische Reich in Palästina in der Ausdehnung, die es einst in der mythischen Glanzzeit des davidischen Großreiches hatte, fast vollständig wiederhergestellt worden. Dabei war diese Eroberungspolitik nicht einfach dynastisch, sondern zugleich bewußt jüdisch: In einer Reihe von Fällen ist es uns bezeugt, daß eroberte Städte und Gebiete entweder zwangsweise judaisiert oder nach Vertreibung der heidnischen Bevölkerung mit Juden besiedelt wurden. Gewiß wurden längst nicht alle Griechenstädte judaisiert, gewiß gab es im hasmonäischen Reich noch genug Nichtjuden als Untertanen, aber im ganzen war das Ergebnis der hasmonäischen Herrschaft doch dies, daß im Verlauf von noch nicht hundert Jahren aus dem kleinen jüdischen Gemeinwesen um Jerusalem ein fast das ganze Palästina umfassendes jüdisches Land geworden war, so daß zur Zeit Jesu, als schon längst kein selbständiger jüdischer Staat mehr bestand, doch Palästina im ganzen als das von den Juden bewohnte Land anzusprechen war[1]).

2. Ganz gleichzeitig mit dieser palästinischen Ausdehnung geht nun eine in ihrer Struktur durchaus andersartige Verbreitung des Judentums: Die Entstehung der hellenistisch-römischen Diaspora.

Im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., unter der Perserherrschaft, war das Gesicht Palästinas, ebenso wie das von Syrien und Ägypten und von Kleinasien (abgesehen von den Küstenstrichen) politisch und auch kulturell und geistig vorwiegend nach Osten gerichtet. Durch Alexander den Großen wurde das völlig anders. Die Mauern zwischen West und Ost, zwischen Griechentum und Orient fielen. Der griechische Mensch wurde der Herr des Ostens und drückte ihm seinen Stempel auf. Überall im Orient wuchsen die neugegründeten Griechenstädte empor. Oder es wurden die alten Städte griechisch umbenannt, mit einer griechischen Oberschicht und griechischer Verfassung versehen. Griechische Sprache, Sitte, Kultur hörten auf, völkische Eigenform des griechischen Volkes zu sein und wurden Weltsprache und Weltkultur. Das Blickfeld sowohl der Griechen wie ganz besonders der Orientalen weitete sich. Es begann ein reger Austausch, zunächst und in erster Linie einmal wirtschaftlicher Natur. Handel und Verkehr begannen mächtig aufzublühen, Reichtum und damit zugleich kulturelle Bedürfnisse mehrten sich. Die Städte wuchsen rasch über ihre verträumte Kleinheit hinaus und wurden vielfach bald zu regelrechten Großstädten. Kurz,

[1]) Strabo, Geogr. XVI, 21; *ἡ δ' ὑπὲρ ταύτης* (d. h. des phönizischen Küstenstriches) *μεσόγαια μέχρι τῶν Ἀράβων, ἡ μεταξὺ Γάζης καὶ Ἀντιλιβάνου Ἰουδαία λέγεται.* So ist auch für Pausanias im 2. Jahrhundert n. Chr. Palästina im ganzen das Land der *Ἑβραῖοι*: Paus. V, 7,4–5: Der See Genezareth, der Jordanlauf und das Tote Meer gehören zur *γῆ Ἑβραίων*; X, 12,9: *παρὰ Ἑβραίοις τοῖς ὑπὲρ τῆς Παλαιστίνης.*



die 3 bis 4 Jahrhunderte nach Alexander dem Großen bedeuteten für die Mittelmeerländer eine Zeit unerhörten wirtschaftlichen Aufschwungs, mit dem zugleich auch ein rasches Anwachsen der Bevölkerungszahlen Hand in Hand ging. Ihre volle Blüte erlebte diese wirtschaftliche und kulturelle Glanzzeit, seitdem durch den immer stärkeren Einfluß Roms auch im Osten und die schließliche Einverleibung der östlichen Mittelmeerländer in das Römerreich sich der Raum auf das ganze Mittelmeergebiet erweitert hatte.

Es ist klar, daß dieser wirtschaftliche Aufschwung auch eine sehr starke Anziehungskraft hatte auf alle umwohnenden Völker. Nicht nur der Grieche wanderte in den Orient, auch der Orientale begann zu wandern. Die zahllosen neuen Städte hatten einen gewaltigen Menschenbedarf in allen Berufen. Handwerk, Handel und Verkehr boten ganz neue, ungeahnte Erwerbs- und Lebensmöglichkeiten. Und so zeigen diese Jahrhunderte auch eine umfassende Auswanderung und Ausbreitung der verschiedensten Völker, besonders des Ostens, und hier zweifellos in allererster Linie der Juden.

Politisch gehörte Palästina zunächst im 3. Jahrhundert v. Chr. zu Ägypten, zum Ptolemäerreich. Daher richtet sich auch der Hauptstrom der jüdischen Auswanderer zunächst nach Ägypten und hier vor allem in die rasch wachsende und aufblühende Hauptstadt Alexandria. Seitdem am Anfang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Palästina unter die Herrschaft der Seleuciden gekommen war, ergießt sich ein ebenso breiter Strom von Juden über ganz Syrien, vor allem wieder in die mit Alexandria wetteifernde Hauptstadt Antiochia, und weiter noch über ganz Kleinasien hin. Und von all diesen Ländern nun weiter auf all den tausend Schiffen des Mittelmeeres und den tausend Handelsstraßen der alten Welt überallhin, so daß dann jedenfalls bereits das ganze weite Römerreich der ersten Kaiserzeit kaum eine einigermaßen ansehnliche Stadt kennt, in der es nicht auch Juden in mehr oder weniger großer Zahl gibt[1]).

Es ist hier nicht der Ort, dieser Entwicklung im einzelnen nachzugehen[2]). Hier liegt uns vielmehr daran, gerade im Vergleich zur palästinischen Ausdehnung Wesen und Form dieser Ausbreitung der Diaspora zu bestimmen. Der grundlegende Unterschied springt ja in die Augen: Dort in Palästina von einem festen, volksmäßig geschlossenen und einheitlichen Mittelpunkt aus die schrittweise Ausbreitung des staatlichen und damit zugleich völkischen Lebensraums. Hier in der Diaspora ein in der Hauptsache nur dem Gesetz wirtschaftlicher Opportunität folgendes, durchaus individuelles, unvölkisches Wandern einer nicht abreißenden Folge von lauter Einzelnen. Dort in Palästina das Streben, Staat und Volk der Juden zu erweitern über die Grenzen in die Nachbargebiete hinein, hier in der Diaspora das Auswandern gewissermaßen in den freien Raum, um draußen in der Welt sein Glück zu machen.

[1]) Strabo sagt sogar schon von der Zeit Sullas, daß das jüdische Volk damals „in jede Stadt bereits gekommen war. Und man kann nicht leicht einen Ort in der Welt finden, der dieses Volk nicht beherbergte und von ihm nicht behauptet würde (*ἐπικρατεῖται ὑπ' αὐτοῦ*)" (bei Jos. Ant. XIV, 7,2).

[2]) Sie ist ausführlich dargestellt mit einem umfassenden Material von Belegen bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III (4. Aufl., 1909), S. 2—70 und bei J. Juster, Les Juifs dans l'empire romain (1914) I, S. 179—212; vgl. auch die kurze Übersicht von G. Kittel in: Forschungen zur Judenfrage, I (1937), S. 44 ff.



Es sei in diesem Zusammenhang einer manchmal begegnenden falschen Vorstellung über die Ausbreitung der Juden widersprochen, die es so darstellt, als sei ein jüdischer Wanderstrom von Palästina über Ägypten und die Kyrenaika und durch ganz Nordafrika hindurch bis nach Spanien gegangen, während ein zweiter, nördlicher Wanderstrom von Palästina oder Babylonien aus in die europäischen Länder und vor allem später nach Deutschland gekommen sei. Man bringt dies dann in Verbindung mit der — erst seit dem Mittelalter üblichen — Unterscheidung der Juden in Sephardim und Aschkenazim, Südjuden und Ostjuden, eine Unterscheidung, die sich ja auch in einer gewissen Verschiedenheit der rassischen Zusammensetzung zeigt. Dennoch ist mit der Annahme zweier (oder auch mehrerer) voneinander zu trennender Wanderströme das Wesen der antiken jüdischen Ausbreitung durchaus verkannt. Das weite Römerreich war von einer Grenze bis zur andern eine Einheit, und der einzelne Diasporajude war durchaus ungebunden zu wandern, wohin ihn immer seine persönlichen Berufs-, Geschäfts- oder andere Interessen trieben. Wir finden daher nirgends bestimmte Wanderströme etwa im Sinne einer jüdischen Völkerwanderung, sondern ein stetes Fluktuieren in der jüdischen Diaspora. Der Jude Aquila z. B. stammt aus einer Diasporafamilie am Schwarzen Meer und wir finden ihn in Rom und dann in Korinth und dann in Ephesus, ohne daß etwa sein Beruf — er war Zeltmacher — ihn notwendig zum Reisen gezwungen haben könnte[1]). Und so, wie der aus der kleinasiatischen Diaspora stammende Apostel Paulus um der Verkündigung des Evangeliums willen durch Kleinasien und Griechenland und nach Rom reist und weiter will nach Spanien, so werden gewiß auch genug Juden, nun etwa aus Geschäftsinteressen oder anderen Gründen, auf den mannigfachsten Wegen durch die Welt gereist sein, um sich dann vielleicht an irgendeiner Stelle, die ihnen zusagte, festzusetzen. Dieses Fluktuieren, dieses in keiner Weise völkisch an einen festen Ort oder wenigstens eine feste Richtung Gebundensein ist ja gerade das Charakteristische der jüdischen Diaspora im Unterschied zu Palästina, gerade das, worin wir hier eben Weltjudentum sehen.

II.

Das wird noch wesentlich verdeutlicht, wenn wir nun auf die Unterschiede in der soziologischen Struktur sehen.

1. Es ist eine Tatsache, die meistens zu wenig beachtet wird, die aber für unsern Zusammenhang hier wesentlich ist, daß die soziologische Grundlage des palästinischen Judentums ein jüdisches Bauerntum war. So war es schon seit alters und so blieb es auch in den letzten Jahrhunderten v. Chr. und jedenfalls noch im 1. und wohl auch im 2. Jahrhundert n. Chr. Und neben dem Bauerntum stand natürlich, wie überall, ein bäuerliches oder kleinstädtisches Handwerkertum, das die notwendigen Einrichtungen, Werkzeuge und Gebrauchsgegenstände lieferte: Der Töpfer, der Schmied, der Maurer, der Zimmermann u. a. Nur zwei besonders augenfällige Belege seien dafür angeführt: Um 200 v. Chr.

[1]) Acta 18,2 f.; 18,18 f.



schreibt Jesus Sirach in Palästina sein Spruchbuch. Mehr noch als Einzelstellen daraus, zeigen aufs Ganze gesehen seine poetischen Bilder, die Vergleiche, die er wählt, die Art seiner Ratschläge und Sinnsprüche und der Lebenskreis, auf den sie sich beziehen, daß die Welt, in der der Schreiber lebt, eine durchaus bäuerlich-handwerkliche war. Und über 200 Jahre später lebt mitten in diesem jüdischen Volk Palästinas Jesus. Das Elternhaus, in dem er aufwuchs, war das eines Zimmermanns. Seine ersten Jünger waren Fischer vom See Genezareth. Seine Gleichnisse, durch die er den Hörern an Erscheinungen ihrer täglichen Umwelt und Vorgängen ihres täglichen Erlebens sein Evangelium anschaulich macht, entstammen fast alle dem bäuerlichen Lebensbereich. Da ist das Gleichnis vom Sämann, dessen Same auf gutes Land und schlechtes Land, auf die Dornen am Ackerrand und auf den Weg fällt[1]); das Gleichnis von dem Unkraut, das mit dem Weizen zusammen emporschießt[2]); oder das von dem winzigen Samen, aus dem der große Baum wird[3]); das Gleichnis von dem verborgenen Schatz, den jemand plötzlich im Acker vergraben findet[4]); das Gleichnis vom reichen Kornbauern, dem die Scheunen nicht ausreichen zur Unterbringung seiner guten Ernte[5]); oder von dem Winzer, der Tagelöhner mietet zur Weinlese[6]) usw. All das zeigt, in welch weitem Umfang die palästinisch-jüdische Umwelt Jesu eine bäuerliche war.

Als ein Beleg aus der älteren rabbinischen Literatur für diese bäuerliche Grundstruktur des palästinischen Judentums läßt sich wohl auch (neben manchem anderen) die Tatsache anführen, daß bei der m. E. spätestens im beginnenden 2. Jahrhundert n. Chr. erfolgten Einteilung des ganzen rabbinischen Gesetzesstoffes in sechs große Sachgebiete, in sechs „Ordnungen" (Sedarim), die dann später die Einteilung der Mischna und der Talmudim wurde, e i n e g a n z e Ordnung, und zwar die e r s t e Ordnung den Abgaben an den Tempel, die Priester und die Leviten von den Erzeugnissen der L a n d - und V i e h w i r t s c h a f t vorbehalten ist.

Darüber hinaus sind allerdings — man gestatte diese kleine Abschweifung — d i r e k t e Aussagen des Talmud über die Landwirtschaft und ihren Wert sehr selten. Für eine deutlich positive Wertung des Bauerntums gibt es, soweit ich sehe, eigentlich nur den einen Ausspruch des R. Papa († 376 n. Chr.) in b. Jeb. 63a: „Säe selbst und kaufe nicht (nämlich deine Lebensmittel); selbst wenn es sich gleich bliebe (d. h. selbst wenn der eigene Anbau der Nahrungsmittel n i c h t billiger zu stehen käme als ihr Einkauf auf dem Markt), — es liegt ein Segen darauf." Eine ähnliche Wertung läßt sich vielleicht auch in Lev. r. 22 (122d) finden: „Wer nach dem Mammon rennt und jagt und keinen Landbesitz hat, was hat er für Nutzen?" Aber das sind nur wenige Einzelstimmen. Den eigentlichen Grundton geben im Talmud ganz andersartige Stellen, in denen wir das typische, vom Boden völlig entwurzelte Handels- und Schacherjudentum erkennen: b. Jeb. 63a: „R. El'azar (um 270 n. Chr.) sagt: Es gibt keine niedrigere (oder auch: unrentablere) Berufstätigkeit als die Landwirtschaft." „Einst ging Rab († 247 n. Chr.)

[1]) Matth. 13,1—9 und Par.
[2]) Matth. 13,24—30.
[3]) Matth. 13,31 f. und Par.
[4]) Matth. 13,44.
[5]) Luk. 12,16—21.
[6]) Matth. 20,1—16.

durch ein Ährenfeld und sah, wie es im Winde wogte. Da sprach er: Woge nur, — Handeltreiben ist doch besser als Du!" „Raba († 352 n. Chr.) sagte: „Bei 100 Zuz (eine kleine Münze) im Handelsgeschäft hat man täglich Fleisch und Wein; bei 100 Zuz in der Landwirtschaft hat man bloß Salz und Wurzeln."

Von der beschriebenen bäuerlichen Grundstruktur des antiken jüdischen Palästina macht natürlich Jerusalem, die einzige Großstadt des Landes, eine Ausnahme. Es ist die Stadt des reichen und berühmten Tempels, die Stadt der Regierungszentrale, die Stadt des umfangreichen Wallfahrer- und Fremdenverkehrs. Aber dadurch wird das soziologische Gesamtbild nicht geändert.

2. Völlig anders ist die Struktur des Diasporajudentums. In der oben gegebenen Schilderung der Motive und des Wesens der jüdischen Ausbreitung in der Diaspora hat sich uns gezeigt, daß der Jude ja nicht etwa hinauszog, um draußen irgendwo neu zu siedeln (wie z. B. die Germanen der Völkerwanderung), sondern um in den rasch aufblühenden Städten bei dem stets wachsenden wirtschaftlichen Aufschwung sein Glück zu machen. Das Judentum der Diaspora lebt demzufolge ganz überwiegend in den Städten, und hier in erster Linie und weitaus am dichtesten in den Großstädten. Das ist wiederum, damals schon genau wie heutigentags, ein Charakteristikum des Weltjudentums. Dem entspricht durchaus ihre Berufsgliederung, bei deren Darstellung wir uns in der Hauptsache auf Ägypten beschränken, weil hier allein die Belege reichlicher fließen[1]).

Daß das Bauerntum dabei sehr stark zurücktritt, ist nach dem Bisherigen klar. (Darüber wird gleich noch näher zu sprechen sein.) Desgleichen ist auch das einfache bäuerliche Handwerk selten. Einmal finden sich wahrscheinlich jüdische Töpfer belegt[2]). Eine größere Rolle spielten dagegen die städtischen Handwerkerberufe, insbesondere das Feinhandwerk. Im Talmud wird berichtet (b. Sukka 51b), daß in der großen Synagoge in Alexandria die Sitzordnung nach Berufen oder Gilden getrennt war: Da saßen die Goldarbeiter besonders, die Silberarbeiter besonders, die Schmiede besonders, die Waffenschmiede besonders, die Weber besonders. Und aus andern talmudischen Stellen geht hervor, daß diese jüdischen Feinhandwerker Alexandriens durch ihre Kunstfertigkeit weit berühmt gewesen sind[3]).

Auch im Verkehrswesen finden wir Juden: Aus Ägypten sind uns jüdische Schiffahrtsunternehmer, ebenso aber auch jüdische Steuerleute und Schiffer belegt[4]).

Eine Besonderheit von Ägypten, besonders in der Frühzeit der Diaspora, ist es, daß hier zahlreiche Juden auch als Söldner im ptolemäischen Heer begegnen. Der jüdische Söldner ist in Ägypten eine sehr alte Erscheinung. So kennen wir aus persischer Zeit, aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., durch zahlreiche Papyri eine

[1]) Zum folgenden vgl. die übersichtliche Zusammenstellung des Materials für Ägypten bei Leo Fuchs, Die Juden Ägyptens in ptolemäischer und römischer Zeit (1924), S. 46—68.

[2]) BGU. VI, nr. 1282 (Fuchs, a. a. O., S. 55).

[3]) S. bes. Tos. Arach. II, 2; b. Arach. 10 b; b. Joma 38a.

[4]) Fuchs, a. a. O., S. 56; Jean Juster, Les Juifs dans l'empire romain (1914) II, S. 264; hier in Anm. 8 auch Belege (aus dem 6. Jahrhundert n. Chr.) für jüdische Schiffseigner in Gallien.

jüdische Soldatenkolonie, die in der oberägyptischen Grenzfestung gegen Nubien, auf der Nilinsel Elephantine, schon seit dem 6. oder gar schon seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. in Garnison lag[1]). Und die Ptolemäer haben zweifellos jüdische Söldner in großer Zahl in Dienst gestellt[2]). Unter Ptolemäus VI. Philometor (181—145 v. Chr.) sind sogar zwei Juden, Dositheos und Onias, die Oberbefehlshaber des ägyptischen Heeres[3]). In den Belegen aus der späteren Zeit tritt aber der jüdische Soldat immer mehr zurück, um in den nachchristlichen Jahrhunderten dann fast völlig zu verschwinden[4]).

Diese jüdischen Söldner sind üblicherweise auch mit Landlosen ausgestattet worden. Damit wird es wohl zusammenhängen, daß wir, besonders in den ersten Jahrhunderten der ägyptischen Diaspora, auch immer wieder Juden als Bauern oder Gutsbesitzer oder auch als Landpächter oder einfache Tagelöhner auf dem Land finden[5]). Aber auch für sie werden, wie für den jüdischen Söldner, in der späteren Zeit die Belege immer seltener und verschwinden mit dem Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. völlig[6]). In Ägypten haben sich demnach die Juden in der Spätantike wahrscheinlich nicht mehr in landwirtschaftlichen Berufen betätigt. Für Syrien dagegen haben wir auch aus späterer Zeit noch Belege für Juden als Landbesitzer oder Landarbeiter[7]). Für die westliche Hälfte des Römerreiches gibt es bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. keinen derartigen Beleg. Von da an sind jedoch auch hier verschiedentlich Juden in der Landwirtschaft bezeugt[8]). Aufs ganze gesehen wird man also sagen können, daß die landwirtschaftlichen Berufe auch bei den Juden der Diaspora im Altertum immer wieder vertreten sind, daß aber die Belege dafür im Verhältnis zu andern Berufen ziemlich selten und vor allem in dem soziologischen Gesamtbild, wie es die Quellen zeigen, von geringem Gewicht sind. Auch für den antiken Menschen war der das Land bebauende Jude in keiner Weise eine typische Erscheinung. Auch für den antiken Menschen war vielmehr das städtische Judentum, vor allem der Großstadtjude der charakteristische Typus und das eigentliche Problem.

Jedenfalls liegen unfraglich die Hauptberufe der Diasporajuden auf dem Gebiet des Handels und des Geldwesens[9]). Vom Kleinhändler und Trödler,

---

[1]) A. Cowley, Aramaic papyri of the fifth century B. C. (1923); Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912).

[2]) Für die späteren Ptolemäer ist das sicher. Aber auch für Ptolemäus I. Lagi bereits ist es zum mindesten wahrscheinlich, wenn auch die Glaubwürdigkeit der diesbezüglichen Quellen (Ps.—Aristeas, ed. Wendland, § 12 f.; vgl. Jos. Ant. XII, 1,1; XII, 2,5; c. Ap.I, 22; II, 4) umstritten ist; E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III (4. Aufl. 1909), S. 33 ff.; Fuchs, a. a. O., S. 5 ff.

[3]) Jos. c. Ap. II, 5.

[4]) Fuchs, a. a. O., S. 50 f.

[5]) Fuchs, a. a. O., S. 52 f.

[6]) Fuchs, a. a. O., S. 52 f.

[7]) Juster, a. a. O., II, S. 296.

[8]) Juster, a. a. O., II, S. 296 f.

[9]) In diesen Berufen wetteiferten übrigens mit den Juden die Syrer, die sich ebenfalls über die ganze antike Welt, besonders aber in Italien und Gallien, ausgebreitet hatten und für die ebenfalls der Beruf des Kaufmanns und des Bankiers das eigentliche Lebenselement war. Siehe das zum Vergleich interessante Material bei P. Scheffer-Boichorst, Kleinere Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, IV: Zur Geschichte der Syrer im Abendland (Mitteilungen d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung, VI, 1885, S. 527 ff.).

ja, wenn man will, vom jüdischen Bettler und Hausierer angefangen, haben wir durch alle Größenordnungen der Handelsberufe bis zum Großkaufmann und Exporteur zahlreiche Belege für die jüdische Handelstätigkeit[1]). Desgleichen finden wir überall Juden, wenn wir auf die einzelnen Handelsbranchen sehen[2]). Im Getreidehandel, Weinhandel, Handel mit Vieh[3]), mit Textilwaren aller Art, mit Waffen, mit Spezereien und Salben, mit Edelsteinen, besonders im Exporthandel — d. h. eben im Welthandel — und in dem einträglichen Sklavenhandel.

Ebenso finden wir Juden überall im Geldgeschäft. Jüdische Geldwechsler kleineren Formats wie jüdische Bankiers ganz großen Stils sind uns gleichermaßen bezeugt[4]). (Im folgenden wird von einem solchen Bankier noch die Rede sein.) Besonders häufig finden sich auch jüdische Steuerpächter[5]). Interessant ist in diesem Zusammenhang die legendarische Josephserzählung bei Jos. Ant. XII, 4, 1 ff., die auf der Pointe beruht, daß man durch Steuerpacht ein reicher Mann werden kann. Auch die Flußbewachung auf dem Nil, d. h. die Flußpolizei, verbunden mit der Erhebung der Flußzölle, finden wir in jüdischer Hand[6]).

Natürlich war mit all diesen Berufen auch eine beträchtliche Wohlhabenheit verbunden. Zwar gab es gewiß gar manche Diasporajuden, die in recht ärmlichen Verhältnissen lebten, und der jüdische Bettler in Rom erscheint bei Martial und Juvenal geradezu als typische Figur[7]). Auch hat es natürlich immer wieder jüdische Sklaven gegeben, besonders zahlreich jeweils nach den großen Judenkriegen in Palästina. Allerdings sind solche jüdischen Sklaven wohl nie längere Zeit oder gar dauernd im Sklavenstand verblieben, da es nach jüdischem Recht die Pflicht seiner Angehörigen war, und wenn er keine Verwandten mehr hatte, die Pflicht der jüdischen Gemeinde war, ihn wieder loszukaufen[8]). Jedenfalls ändert das alles doch nichts an der Tatsache, daß, aufs Ganze gesehen, die Judenschaft der Diaspora durchaus wohlhabend war, daß vor allem zum mindesten einzelne Diasporafamilien ganz enormen Reichtum aufzuweisen hatten[9]). (Eine solche Familie wird uns im folgenden noch begegnen.) Sicher hat auch schon dieses antike Weltjudentum sehr gut die Macht, die der Reichtum verleiht, gekannt, und so hören wir bei Kirchenvätern des 3., 4. und späterer Jahrhunderte n. Chr. öfter bittere Worte über die jüdische Habsucht[10]) und über das jüdische Geld und seine Macht[11]).

Es paßt völlig zu dem Bild dieses Weltjudentums der Antike, daß wir daneben auch die geistigen Berufe vertreten finden[12]): Jüdische Ärzte gab es ebenso wie

[1]) Fuchs, a. a. O., S. 56—60 und S. 62 f.; Juster, a. a. O., II, S. 297—305.
[2]) Fuchs, ebenda.
[3]) Und zwar nicht nur mit Rindern, sondern unbedenklich auch mit Schweinen.
[4]) Fuchs, a. a. O., S. 60 f.
[5]) Fuchs, a. a. O., S. 63 f.
[6]) Fuchs, a. a. O., S. 65 f.
[7]) Martial, Epigr. XII, 57,13; Juvenal, Sat. III, 13 ff.; 296; VI, 542 ff.
[8]) Lev. 25, 47—49 und Sifra z. d. St.; andere rabbinische Belegstellen bei H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV (1928), S. 572 f.; vgl. auch b. Kidd. 15b.
[9]) Fuchs, a. a. O., S. 58; Juster, a. a. O., II, S. 315—318.
[10]) Die Stellen s. bei Juster, a. a. O., II, S. 312, Anm. 3.
[11]) Juster, a. a. O., II, S. 318, Anm. 4.
[12]) Die Belege s. bei Juster, a. a. O., II, S. 309 f.

jüdische Advokaten, jüdische Gelehrte — d. h. genau: hellenistische Gelehrte, die Juden waren — ebenso wie jüdische Schauspieler und Dichter. Gegen einen solchen jüdischen Dichter — wohlverstanden: gegen einen lateinischen Dichter, der eben beschnitten war — polemisiert einmal Martial[1]).

Wenn wir das Ganze überblicken, wem wird da nicht die Parallele des heutigen Weltjudentums in den Sinn kommen? Um so klarer läßt gerade der Unterschied zu dem antiken palästinischen Judentum das Wesen dieses Weltjudentums hervortreten.

III.

Das gleiche Bild zeigt sich, wenn wir nun als Drittes die wiederum für das Weltjudentum so charakteristische Erscheinung der Assimilation betrachten.

1. In der Zeit, als die Juden begannen, in die westlichen Länder zu wandern, da waren die griechische Sprache und die griechische Kultur schon nicht mehr speziell der reine, völkische Lebensausdruck des griechischen Volkes, wie in der klassischen Zeit, sondern wurden bereits zur hellenistischen Weltsprache und hellenistischen Weltkultur. Den Griechen der klassischen Zeit waren die Juden unbekannt. Auch Herodot weiß um 450 v. Chr., obwohl er selbst auf seinen Reisen auch nach Syrien und Palästina gekommen ist, nichts von der Existenz der Juden[2]). Die älteste Erwähnung der Juden in der griechischen Welt überhaupt ist, soweit ich sehe, die bei Klearch von Soloi, einem Schüler des Aristoteles, in einem erhaltenen Bruchstück seines Dialogs über den Schlaf[3]). Darin läßt er seinen Lehrer Aristoteles als große Merkwürdigkeit erzählen, er, Aristoteles, habe während seines Aufenthaltes in Kleinasien[4]) dort einen aus Cölesyrien gekommenen Juden kennengelernt. Wer und was die Juden sind, davon hat er allerdings noch keine Vorstellung. Er meint, die Juden stammten von den *φιλόσοφοι* der Inder ab. Die *φιλόσοφοι* bei den Indern hießen nämlich, wie man sagt, *Καλανοί*, die bei den Syrern *Ἰουδαῖοι*. Zahlreicher werden die Erwähnungen der Juden in der griechischen Literatur erst von der Wende des 4. zum 3. Jahrhundert v. Chr. ab, also erst seit der Zeit nach Alexander dem Großen!

So sind also in der Antike nicht das klassische, nordische Griechentum und das orientalische Judentum aufeinandergestoßen, sondern dieses orientalische Judentum zog hinaus in die Mittelmeerländer, nach Ägypten ebenso wie nach Kleinasien, also in den Bereich der griechischen Weltsprache und der hellenistischen Weltkultur.

Von vornherein kennzeichnet dabei dieses werdende Diasporajudentum das Streben, nicht als orientalisches Barbarenvolk zu gelten, sondern als vollwertiges Glied dieser hellenistischen Kultur, — wenn man einmal so sagen will — als Angehöriger der zivilisierten Menschheit zu gelten. Die kulturelle Anziehungskraft der Welt des Hellenismus war ja keineswegs geringer als die weiter oben beschriebene

---

[1]) Epigr. XI, 94.
[2]) Der Zusammenhang von Herodot, Hist. II, 104, wo er über die Anwendung der Beschneidung bei den verschiedenen Völkern spez. auch Syriens und Palästinas spricht, ohne die Juden zu erwähnen, zeigt das deutlich.
[3]) Bei Jos. c. Ap. I, 22.
[4]) Der in die Jahre 348—345 v. Chr. fällt.

wirtschaftliche. So hat also die jüdische Diaspora rasch und eifrig den Weg der Assimilation an das Hellenentum beschritten.

Um Ἑλληνικός zu sein, mußte man vor allen Dingen einmal Griechisch sprechen. Und verblüffend rasch hat das Diasporajudentum seine heimatliche aramäische Muttersprache aufgegeben und Griechisch gelernt. Nicht an die einheimische Bevölkerung schlossen sie sich an (lernten also in Ägypten nicht etwa die durchaus noch lebendige ägyptische Landessprache), sondern an die herrschende griechische Schicht. Bereits um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. war bei den Juden in Ägypten die Kenntnis des Hebräischen und Aramäischen so weit schon erloschen, daß — wollten diese Juden überhaupt die Tora als Zentrum ihrer Religion und ihres Gottesdienstes behalten — es notwendig wurde, diese Tora ins Griechische zu übersetzen[1]). Auch die folgenden Jahrhunderte zeigen immer wieder, daß die ägyptischen Juden so völlig gräzisiert waren, daß jede Erinnerung an das Hebräische und Aramäische verschwunden war. Selbst ein so gelehrter Mann wie Philo, dessen Lebensarbeit doch die Erklärung des Pentateuch war, hat wahrscheinlich überhaupt keine oder doch nur sehr minimale Kenntnis des Hebräischen gehabt und nie eine hebräische Bibel in die Hand genommen[2]).

Ebenso rasch vollzog sich auch die Assimilation an griechische Sitten und Lebensgewohnheiten. Die jüdischen Kinder erhielten gebräuchliche griechische Namen: Alexander, Philippos, Lysimachos, Demetrios, Apollonios usf., sogar ohne Bedenken wegen der in ihnen enthaltenen heidnischen Götternamen. Oder zum mindesten, zu ihrem jüdischen Namen erhielten sie noch einen ähnlich klingenden griechischen: Neben Jesus: Jason, neben Josef: Justus, neben Schim'on: Simon, neben Jakim (Eljakim): Alkimos usw.[3]). Der Besuch des griechischen Theaters war ihnen ebenso unbedenklich und selbstverständlich wie die Teilnahme am griechischen Gymnasion. So ließe sich noch manches anführen[4]).

Diese Assimilation greift nun aber rasch auch tiefer in das Denken und die Weltanschauung der Juden hinein. Schon Klearch von Soloi sagt[5]) von jenem ersten, noch ganz vereinzelten kleinasiatischen Diasporajuden, den wir kennen: Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ „er war griechisch, nicht nur der Sprache, sondern auch seinem inneren Wesen nach". Der Jude wollte eben nicht allein in Sprache und äußeren Lebensgewohnheiten gleichgestellt sein,

---

[1]) Zur Entstehung der Septuaginta-Übersetzung des Pentateuch sicher bereits im 3. Jahrhundert v. Chr., und zwar in Alexandria, s. Schürer, a. a. O., III, S. 426 und 473. Dazu ist jetzt noch die überraschende Nachricht zu stellen, daß — nach einer Mitteilung der „Times" im vorigen Jahr — in der John Rylands Library in Manchester unter neuen Papyrusfunden auch vier Fragmente mit Text aus der Septuaginta-Übersetzung des 5. Buches Mose zutage gekommen sind, und diese Papyri stammen aus dem 2. Jahrhundert vor Chr.!

[2]) Vgl. Ad. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian, 3. Ausg. 1925, S. 395 f., Anm. 43 und S. 422 f., Anm. 183 und demgegenüber Schürer, a. a. O., III, S. 699 und die dort genannte Literatur.

[3]) Es ist im Grunde dasselbe, wie wenn heute der Jude statt Moses: Moritz heißt, oder statt Isaak: Isidor, oder statt Salomo: Siegfried, oder statt Abraham: Artur usw.

[4]) Vgl. Schlatter, a. a. O., S. 32 f. Zu den Eigennamen vgl. auch die umfassende Materialsammlung bei Juster, a. a. O., II, S. 221 ff.

[5]) Bei Jos. c. Ap. I, 22.

er wollte der griechischen Bildung teilhaftig werden, „gebildeter Mensch" sein. Und so warf er sich auch mit Eifer auf das Studium der klassischen, griechischen Dichter und Philosophen. Ein beredtes Zeugnis dafür sind die auf jüdischen Ursprung zurückgehenden gefälschten Verse berühmter griechischer Dichter, so Homers, Aischylos', Sophokles', Euripides' u. a., vor allem die gefälschten Fragmente des Orpheus[1]). Diese Fälschungen sind wahrscheinlich noch im 3. Jahrhundert v. Chr. entstanden. Man schmückte seine Rede gern mit klassischen Zitaten. Auch um die Kunst der griechischen Rhetorik bemühte man sich. Jedoch hatte man dabei nicht immer eine glückliche Hand, wie z. B. das ungenießbar schwülstige Griechisch des sogenannten 3. Makkabäerbuches zeigt[2]).

Dieses jüdische Assimilationsstreben, der Wunsch, als gebildeter Mensch zu gelten, begegnete allerdings bald einem doppelten Einwand. Einmal: Ihr Juden wollt ein Kulturvolk sein? Aber ihr seid ja ein ganz junges Volk, das erst seit kurzem überhaupt bekannt ist. Euch fehlt ja das Wesentlichste eines Kulturvolkes, eine große Vergangenheit, eine berühmte Geschichte! Und damit in Zusammenhang der zweite Einwand: Ihr Juden wollt ein Kulturvolk sein? Aber ihr habt ja nichts für die Entstehung dieser Kultur und für den Kulturfortschritt geleistet! So sagt z. B. Apollonios Molon (Anfang des 1. Jahrhunderts v. Chr.)[3]): (Die Juden) *ἀφυεστάτους εἶναι τῶν βαρβάρων καὶ διὰ τοῦτο μηδὲν εἰς τὸν βίον εὕρημα συμβεβλῆσθαι μόνους* „sie seien die unfähigsten der Barbaren und hätten darum auch keine nützliche Erfindung zu der allgemeinen Kultur beigesteuert".

Diesen beiden Einwänden mußten die Juden begegnen, wollten sie wirklich als vollwertig in der hellenistischen Welt gelten. Gegenüber dem ersten Anwurf wiesen sie hin auf die uralte Geschichte ihres Volkes, wie sie in ihren eigenen heiligen Schriften, besonders in der Tora, dargestellt sei, die Geschichte von Abraham und den Erzvätern an, von dem Auszug aus Ägypten und vor allem von ihrem großen Gesetzgeber Moses. Man stellte daher freie Bearbeitungen dieser alttestamentlichen Geschichte in griechischer Sprache her, für den griechischen Geschmack zurechtgemacht[4]). Es ist also das gleiche Interesse, das die Juden dabei treibt, wie bei Manetho, wenn er die alte ägyptische Geschichte, oder bei Berosus, wenn er die alte babylonische Geschichte für die griechische Welt darstellt. So ist die *ἀρχαιολογία*, die Kenntnis und Darstellung der großen geschichtlichen Vergangenheit ihres Volkes, ein Hauptarbeitsgebiet der hellenistisch-jüdischen Gelehrten und ihr besonderer Stolz. Wenigstens ein solches Werk ist uns auch noch vollständig erhalten, die 20 Bücher der Archäologie des Flavius Josephus.

Dem zweiten Einwand begegnete man dadurch, daß man nachzuweisen suchte, daß gerade umgekehrt eigentlich überhaupt alle Kulturerrungenschaften, alle Erfindungen und Fortschritte letzten Endes auf die Juden zurückgingen, daß also die Juden überhaupt das Kulturvolk *κατ' ἐξοχήν* seien. So sagt der (wahrscheinlich um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. schreibende) hellenistische

[1]) Über sie s. Schürer, a. a. O., III, S. 595 ff.
[2]) S. darüber Schürer, a. a. O., III, S. 489 ff. und die Einleitung bei E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, I (1900), S. 119 ff.
[3]) Zitiert bei Jos. c. Ap. II, 14.
[4]) Vgl. Schürer, a. a. O., III, S. 468 ff.; Schlatter, a. a. O., S. 70 ff.

Jude Eupolemos[1]), Moses — also nicht einer der sieben Weltweisen, sondern Moses — sei der erste Weise. Er habe den Juden die Buchstabenschrift gelehrt. Von diesen erst hätten sie die Phönizier bekommen, von denen sie dann die Griechen entlehnten. Andere, wie z. B. Artapanus, von dem wir das zufällig aus den erhaltenen Fragmenten wissen, gingen noch erheblich weiter[2]). Abraham habe die Ägypter die Astrologie gelehrt, derentwegen sie so berühmt sind. Joseph habe sie die richtige Bebauung des Landes gelehrt. Und Moses erst, er ist derselbe, der bei den Griechen Musaios heißt, der Lehrer des Orpheus, und so der Urheber aller großen Erfindungen, der Schiffahrt und der Baukunst, der Kriegstechnik und der Philosophie. Er ist es auch, der die Ägypter ihre berühmten Hieroglyphen gelehrt hat. Und das Groteskeste auf diesem Gebiet, er, Mose, und die Erzväter sind es auch, die den ägyptischen Götterkult geschaffen haben. Man sieht daran, wie weit diese aus dem Assimilationsstreben geborene Sucht, alles, was es Großes oder Berühmtes auf der Welt gibt, auf die Juden als Urheber zurückzuführen, einen Juden hinreißen konnte, so daß er auch den in den Augen des Judentums größten Greuel, den heidnischen Götzendienst, von Juden erfunden sein läßt!

Die gleiche typische Assimilationserscheinung haben wir auf dem Gebiet der hellenistisch-jüdischen Philosophie. Ihre ausgesprochene Tendenz ist es, schon bei Aristobul und ebenso dann bei Philo, der gebildeten Welt zu zeigen, daß der jüdische Pentateuch, daß das Gesetz Moses, richtig verstanden, bereits alles enthalte, was die besten griechischen Philosophen später dann auch gelehrt haben. Ja, Aristobul, scheut sich nicht zu sagen, daß die großen griechischen Philosophen, ein Pythagoras ebenso wie Sokrates und Platon, aus der Lehre Moses, dem Pentateuch, ihr Wissen direkt geschöpft hätten, und behauptet zu diesem Zweck, es habe schon längst vor der Septuaginta-Übersetzung eine Übertragung des Pentateuch ins Griechische gegeben, die diese Philosophen (und übrigens auch Dichter wie Homer und Hesiod) benützt hätten. Der Gedanke, daß Moses der Vater aller griechischen Philosophie sei, ist auch Philo durchaus selbstverständlich[3]).

So weitgehend diese Assimilation aber auch war, an einem Punkt machte sie doch halt. An ihrer Religion hielten auch die Diasporajuden, wenigstens in ihrer Hauptmasse, fest. Immerhin, es hat auch solche gegeben, die den Weg der Assimilation konsequent zu Ende gingen und aus dem Judentum überhaupt austraten, um völlig in ihrer Umwelt aufzugehen. Und wenn wir Philo glauben wollen, der an zwei Stellen sich mit Entrüstung darüber äußert[4]), sind es gar nicht so wenige Juden gewesen, die diesen letzten Schritt taten. Für einen Juden, der etwa in einer Beamtenlaufbahn rasch vorwärtskommen wollte, war das ja auch außerordentlich nützlich. (Ein solcher Fall wird gleich noch zu besprechen sein.)

Es ist charakteristisch für dieses antike Weltjudentum, daß mit der beschriebenen kulturellen und geistigen Assimilation auch Hand in Hand ging das Streben

[1]) In einem bei Eusebius, Praep. ev. IX, 26 und bei Clemens Alex., Strom. I, 23, 153 erhaltenen Fragment (s. Schürer, a. a. O., III, S. 475).

[2]) Vgl. Schürer, a. a. O., III, S. 477 ff.

[3]) Vgl. Schürer, a. a. O., III, S. 514; 703; auch Schlatter, a. a. O., S. 82 ff.

[4]) Philo, Spec. leg. 1 § 8 (II, 221 M.); Poenit. 2 § 180 ff. (II, 406 M.).



nach der *politischen Gleichberechtigung*. An sich waren die Juden ja innerhalb der griechisch-römischen Welt Fremde, peregrini. Aber überall in den Städten, in denen sie wohnten, strebten sie danach, das Stadtbürgerrecht zu erlangen, und besaßen es auch vielfach[1]). Natürlich war erst recht, wo es immer erreichbar war, das römische Bürgerrecht ein erstrebtes Ziel[2]). Es ist dabei besonders charakteristisch, daß die Diasporajuden, genau wie sie sich bei der sprachlichen Assimilation, in Ägypten etwa, nicht an die einheimische, ägyptische Bevölkerung anschlossen, sondern an das Griechentum, ebenso auch politisch sich stets energisch dagegen wehrten, mit den Ägyptern auf eine Stufe gestellt zu werden. Mit Emphase betonten sie vielmehr, daß sie den Griechen, ja unter ihnen der höchsten Bevölkerungsklasse, den Makedonen, gleichgestellt seien[3]). Das hatte speziell in Alexandria in römischer Zeit noch eine besondere Bedeutung. Ein Ägypter konnte nämlich nicht römischer Bürger werden. Das konnten nur diejenigen, die Stadtbürger von Alexandria (und damit also Alexandriner und nicht mehr Ägypter!) waren. Es war also das Stadtbürgerrecht von Alexandria gewissermaßen die Brücke zum römischen Bürgerrecht[4]). Das ist wichtig zum Verständnis des bekannten, langwierigen Streites zwischen den Juden in Alexandria und den Alexandrinern um diese Frage des Bürgerrechts, der übrigens nicht darum ging, ob einzelne Juden für ihre Person das alexandrinische Bürgerrecht hätten oder erhalten könnten. Denn so gut, wie es Juden in Ägypten gab, die römische Bürger waren, so gut gab es auch solche, die das Stadtbürgerrecht von Alexandria hatten. Worum es ging, das war die Frage, ob den alexandrinischen Juden *in corpore* das Stadtbürgerrecht zustand oder nicht, was die Juden stets bejahten oder jedenfalls erstrebten, was aber die Alexandriner ihnen keinesfalls zugeben wollten. Dieser Streit hat ja eine fast ebenso langwierige wissenschaftliche Diskussion über die Frage ausgelöst[5]), die nun wohl endgültig entschieden ist

---

[1]) S. die Zusammenstellungen bei *Schürer*, a. a. O., III, S. 121 ff. und *Juster*, a. a. O., II, S. 2 ff.

[2]) *Schürer*, a. a. O., III, S. 127 ff.; *Juster*, a. a. O., II, S. 15 ff.

[3]) Jos. c. Ap. II, 4: (Die Juden) ἴσης παρὰ τοῖς Μακεδόσι τιμῆς ἐπέτυχον (u. zwar nach Josephus schon seit Alexander dem Großen); bell. Jud. II, 18,7; Ant. XIX, 5,12; Philo, in Flaccum § 10 (II, 528 M.). Man vergleiche demgegenüber den Hohn des Josephus auf die ägyptische Herkunft Apions (Jos. c. Ap., II, 3) und seine angelegentliche Widerlegung der Behauptung Manethos, die Vorfahren der Juden bei dem Auszug aus Ägypten seien nichts weiter als aus dem Lande verjagte aussätzige Ägypter gewesen (Jos. c. Ap., I, 25 ff.), bei der ja ein (durchaus realpolitisches) Hauptinteresse des Josephus ist, zu beweisen, daß die Juden auf gar keinen Fall mit den Ägyptern verwandt sind oder gar von ihnen abstammen.

[4]) Vgl. *Hermann Dessau*, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II, 2 (1930), S. 658 bis 665.

[5]) *Für* die These, daß die Juden das Bürgerrecht von Alexandria hatten, sprachen sich u. a. aus: *Schürer*, a. a. O., III, S. 122 f.; *Juster*, a. a. O., II, S. 7 ff. in der Anm.; *A. Neppi Modona*, Aegyptus II, S. 265 f.; III, S. 221; *dagegen* u. a. *Th. Mommsen*, Römische Geschichte, V, S. 491, Anm. 1; *J. Wellhausen*, Israelitische und jüdische Geschichte (6. Aufl. 1907), S. 236 ff.; *H. Willrich*, Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung (1895), S. 19 f.; 29 ff.; ders., Klio, III, S. 404 ff.; *F. Stähelin*, Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung (1905), S. 35; *A. Bludau*, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria (1906), S. 17 ff.; *U. Wilcken*, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss., LVII, S. 783 ff.; *W. Schubart*, Archiv für Papyrusforschung, V, S. 108 ff. und 118 ff.; ders., Einführung in die Papyruskunde (1918), S. 323; vgl. auch *Fuchs*, a. a. O., S. 84 ff.

durch den von H. J. Bell 1924 veröffentlichten neugefundenen Brief des Kaisers Claudius vom Jahre 41 n. Chr., der es zum mindesten sehr wahrscheinlich macht, daß die alexandrinischen Juden als Gesamtheit das Bürgerrecht nicht besaßen[1]).

2. Wenn wir von diesem Bild der Assimilation der Diaspora aus nochmals einen Blick werfen auf etwa analoge Vorgänge in der palästinischen Judenschaft, so zeigt sich auch an diesem Punkt wieder der deutlichste Unterschied.

Auch in Palästina war bis in das erste Drittel des 2. vorchristlichen Jahrhunderts der Hellenismus im Vordringen. Jedenfalls ein großer Teil der höheren Schichten in Jerusalem neigte offenbar zu ihm hin. Auch in Jerusalem entstand in jener Zeit ein griechisches Gymnasion[2]). Aber hier in Palästina kam die Hellenisierung nicht aus sachlicher Notwendigkeit, wie man sie dem Diasporajudentum nicht ohne weiteres absprechen kann. Die Hinneigung zum Hellenismus kam hier vielmehr entweder aus der Sucht, der syrischen Regierung, die diese Tendenzen natürlich begrüßte und begünstigte, zu gefallen und daraus politischen und persönlichen Gewinn zu schlagen, oder ganz allgemein aus dem Streben, „modern" zu sein, auf der Höhe der Zeit zu sein. So kam hier der Hellenismus, wie Wellhausen treffend sagt[3]), in einer faulen, frivolen Form. Das alles berührte aber nur Jerusalem. Das Land und die Kleinstadt blieben, wie im ganzen Orient, davon unberührt. Das Dorf blieb aramäisch und die Wüste arabisch, sagt Wellhausen[4]). Und hier bestand die oben beschriebene gesunde soziologische Struktur des palästinischen Judentums ihre Feuerprobe. Als durch den politisch ungeschickten Eingriff Antiochus IV. Epiphanes' die Dinge rasch auf die Spitze getrieben waren, da erhob sich der Widerstand des jüdischen Volkes eben vom Land und von der Kleinstadt aus[5]) und eroberte auch Jerusalem dem von der neuen Zivilisation nicht angekränkelten Judentum zurück. Von da an ist der Hellenismus und die Assimilation ein für alle mal als Gesamterscheinung aus dem palästinischen Judentum ausgeschaltet. Natürlich hat man auch in den folgenden Jahrhunderten in Palästina, besonders in den führenden Schichten, vielfach neben dem Ara-

[1]) H. J. Bell, Jews und Christians in Egypt (1924); hier S. 10 ff. ausführliche Erörterung dieser Frage mit dem Ergebnis: Die Juden besaßen das alexandrinische Bürgerrecht nicht. An der entgegengesetzten These halten auch angesichts des neuen Claudiusbriefes fest: De Sanctis in Riv. Filol. Class. N. S. II (1924), S. 473 ff. und Hermann Dessau, Geschichte der römischen Kaiserzeit, II, 2 (1930), S. 668 ff. Seine These ist, daß die Juden mit Recht der Meinung waren, im Besitz des alexandrinischen Bürgerrechts zu sein, daß sie aber die Eintragung in die Phylen- und Demenlisten versäumt bzw. abgelehnt hatten. Dadurch konnte es kommen, daß über ihr Stadtbürgerrecht Zweifel entstehen und es ihnen abgestritten werden konnte. Diese Ansicht findet aber wohl kaum allgemeinere Zustimmung. Die entscheidenden Worte in dem von Bell veröffentlichten Claudiusbrief, Zeile 94 f.: (Die Juden) *ἀπολάοντας δὲ ἐν ἀλλοτρίᾳ πόλει περιουσίας ἁπάντων ἀγαθῶν*, kann auch Dessau nicht mit seiner Ansicht in Einklang bringen. Er meint dazu lediglich, hier mache sich Claudius „geradezu zum Sprachrohr der Alexandriner" (a. a. O., S. 674), derselben Alexandriner, die der Kaiser in diesem Brief (gemäß Dessau, a. a. O., S. 675) in einer Form, die „an Schärfe nichts zu wünschen übrig läßt", davor warnt, die unter ihnen wohnenden Juden in irgendeiner Weise zu belästigen. (Im übrigen verleugnet Dessaus Darstellung des Konfliktes zwischen den Juden und den Alexandrinern nicht ihren jüdischen Verfasser.)

[2]) 2. Makk. 4,12—15.

[3]) Israelitische und jüdische Geschichte (6. Aufl. 1907), S. 239.

[4]) A. a. O., S. 232.

[5]) S. 1. Makk. 2.



mäischen auch Griechisch gesprochen[1]). Das war einfach eine praktische Notwendigkeit. Aber die Sprache des Volkes blieb stets ausschließlich das Aramäische und die Sprache der Bibel das Hebräische[2]). Gewiß hat man auch in Palästina die kulturellen Errungenschaften der hellenistisch-römischen Welt gerne benutzt. Aber in seinem geistigen Leben hat sich das palästinische Judentum je länger, je mehr rigoros abgekapselt gegen allen westlichen Einfluß.

So sehen wir auch an diesem Punkt, wie das palästinische Judentum in jener Zeit, aufs Ganze gesehen, immer noch eine gesunde völkische Struktur hat und sich deshalb auch in Sprache und Denken gegen den äußeren Einfluß als spröde erweist, während die Diaspora ein durchaus unvölkisches Weltjudentum ist, das zwar in seiner Religion in der Hauptsache stabil bleibt, im übrigen aber in weitem Maße assimiliert ist. Das hat auch seine entscheidenden Konsequenzen für das Verständnis der Judenfrage in der Antike.

An einem Einzelfall sei das ganze bisher Ausgeführte noch einmal veranschaulicht, nämlich an dem Alabarchen Alexander, einem alexandrinischen Juden etwa zur Zeit Jesu, und an seiner Familie. Sein Titel Alabarch bezeichnet ihn wahrscheinlich als den Oberzollaufseher auf der arabischen Seite des Nil[3]). Neben diesem sicher recht einträglichen hohen Steueramt hatte er aber auch ein Bankgeschäft in Alexandria, das zweifellos sehr finanzkräftig war und sehr weitreichende Geschäftsverbindungen hatte. So war er der Finanzverwalter einer Angehörigen der engsten kaiserlichen Familie in Rom, der Antonia, der Witwe des älteren Drusus und Mutter des späteren Kaisers Claudius[4]). Auch mit diesem verknüpften ihn Freundschaftsbande[5]). Dem späteren jüdischen König von Roms Gnaden Agrippa I., der als Prinz in Rom aufgewachsen und dort — ich zitiere Mommsens Worte[6]) — „nur durch seine Liederlichkeit und seine Schulden bekannt" war, „unter den zahlreichen in Rom lebenden orientalischen Fürstensöhnen ungefähr der geringfügigste und heruntergekommenste, aber dennoch oder eben darum der Günstling und der Jugendfreund des späteren Kaisers" Gaius Caligula, diesem Agrippa lieh Alexander, als er, wieder einmal in höchster Geldnot, zu ihm kam, immerhin noch 200000 Sesterzien, allerdings nur auf die Bürgschaft von Agrippas Gemahlin hin[7]). Später dann, als Agrippa von seinem kaiserlichen Freund zum König der Juden gemacht war, verlobte sich der Sohn Alexanders, Marcus, mit Agrippas Tochter Berenike[8]). Marcus starb allerdings früh, und Berenike hat hinterher neben zwei weiteren Ehen noch ein reich bewegtes Leben geführt[9]). — Während nun dieser alexandrinische Jude Alexander,

---

[1]) Über den Gebrauch des Griechischen im palästinischen Judentum vgl. Schürer, a. a. O., II, S. 84—88; Schlatter, a. a. O., S. 16 f.; G. Dalman, Jesus—Jeschua (1922), S. 1—6.

[2]) Vgl. Dalman, a. a. O., S. 6 ff.

[3]) S. Schürer, a. a. O., III, S. 132 und die dort in Anm. 42 genannte Literatur.

[4]) Jos. Ant. XIX, 5,1: *Ἀντωνίαν αὐτοῦ* (nämlich des Claudius) *ἐπιτροπεύσαντα μητέρα.*

[5]) Jos. a. a. O.: *φίλον ἀρχαῖον αὐτῷ* (nämlich dem Claudius) *γεγονότα.*

[6]) Römische Geschichte, V, S. 515.

[7]) Jos. Ant. XVIII, 6,3.

[8]) Jos. Ant. XIX, 5,1.

[9]) Vgl. Schürer, a. a. O., I, S. 589 ff.

wie Josephus schön sagt, „in Bezug auf Edelsinn und Reichtum an der Spitze aller damaligen Einwohner Alexandrias stand“[1]), war sein anderer Sohn Tiberius Julius Alexander in seiner Weise nicht minder erfolgreich. Dieser nämlich ist völlig aus dem Judentum ausgetreten[2]) und in die hohe römische Beamtenlaufbahn gegangen. In den Jahren 45—48 n. Chr. finden wir ihn als Prokurator ausgerechnet von Judäa[3]). Später diente er unter Corbulo im römischen Heer im Kampf gegen die Parther[4]) und war dann vom Jahre 66 n. Chr. ab eine Zeitlang sogar römischer Präfekt von Ägypten[5]). Und endlich — Ironie der Geschichte — ist er, der geborene Jude, im Jahre 70 n. Chr. als Generalstabschef *(πάντων τῶν στρατευμάτων ἐπάρχων)* des Titus der Befehlshaber des römischen Heeres, das Jerusalem belagert und erobert und den Tempel zerstört[6])! — Und als Abschluß, um das Bild dieser jüdischen Diasporafamilie abzurunden: Der Onkel dieses römischen Ritters Tib. Alexander, also der Bruder des Finanzmannes, des Alabarchen Alexander, ist Philo, der berühmte alexandrinische Gelehrte und Philosoph[7]). — Weltjudentum in der Antike!

IV.

Als letztes bleibt uns noch, die eigentliche Judenfrage im engeren Sinne zu behandeln, d. h. insbesondere einzugehen auf die Haltung der nichtjüdischen Umwelt — sowohl die judenfreundliche als auch die antisemitische — zum antiken Judentum und die Motive zu dieser Haltung. Hierbei bedingt nämlich ebenfalls der beschriebene Strukturunterschied zwischen dem Judentum Palästinas und der Diaspora auch einen Wesensunterschied in der Judenfrage. Nun ist es allerdings unmöglich, im Rahmen dieses Aufsatzes das ganze Problem der Judenfrage und speziell des Antisemitismus in der Antike auch nur einigermaßen erschöpfend zu behandeln. Es können hier nur die Hauptpunkte kurz skizziert und an einigen charakteristischen Beispielen veranschaulicht werden[8]).

Das verhältnismäßig kleine jüdische Bauernvolk in den Bergen Palästinas war zwar nicht gerade einfach zu behandeln, zu beherrschen und zu regieren, aber ein eigentliches Problem stellte es in dem politischen Gefüge der antiken Welt nicht dar. Ganz anders das Judentum in der Diaspora. Mit tausend und aber tausend Fäden war es allerorten in die hellenistisch-römische Welt hineinverwoben.

---

[1]) Jos. Ant. XX, 5,2. Zu dem außerordentlichen Reichtum des Alabarchen Alexander vgl. noch Jos. bell. Jud. V, 5,3, wonach die massiv goldenen und silbernen Beschläge an acht Toren des Tempels in Jerusalem eine Stiftung dieses Alexander waren.

[2]) Jos. Ant. XX, 5,2: *τοῖς γὰρ πατρίοις οὐκ ἐνέμεινεν οὗτος ἔθεσιν.*

[3]) S. dazu Schürer, a. a. O., I, S. 567 f.

[4]) Tacit. Ann. XV, 28.

[5]) S. Schürer, a. a. O., I, S. 568, Anm. 9; dort auch die Quellen und weitere Literatur genannt. Wir besitzen auch ein Edikt von ihm als Statthalter von Ägypten (CIG. Nr. 4957).

[6]) Jos. bell. Jud. VI, 4,3; vgl. Schürer, a. a. O., I, S. 624 f.

[7]) Jos. Ant. XVIII, 8,1.

[8]) Über den antiken Antisemitismus s. F. Stähelin, Der Antisemitismus des Altertums in seiner Entstehung und Entwicklung (1905); J. Leipoldt, Antisemitismus in der alten Welt (1933), und die in diesen beiden Schriften genannte weitere Literatur; ferner auch die oben, S. 22, in Anm. 5, genannte Literatur. Von jüdischer Seite haben über den Antisemitismus des Altertums geschrieben: J. Heinemann, Art. Antisemitismus in Pauly-Wissowa's Realencyclopädie, Suppl. V (1931), Sp. 3—43; B. Jacob in der Encyclopaedia Judaica, II (1928), Sp. 956 ff.

Überall waren Juden mit dem politischen, wirtschaftlichen, sozialen, gesellschaftlichen Leben der Antike aufs engste verflochten, in Sprache, Sitte, Kultur durchaus ihrer Umwelt gleich, — und doch wieder stets, eben als Juden, scharf von ihr abgehoben als eine gesonderte, in sich geschlossene Einheit, mit vielfältigen innerhalb dieser Einheit über alle Länder und Völker hinweglaufenden Querverbindungen, begründet und gesichert als solche Einheit in erster Linie in ihrer jüdischen Religion, in dem Glauben an den einen Gott, der spez. mit ihnen, den Juden, seinen Bund geschlossen und ihnen sein Gesetz gegeben hat. Es ist klar, daß dieses Wechselverhältnis von vielfacher Verflochtenheit in die Umwelt und gleichzeitiger Absonderung in einer Einheit für sich notwendig den Keim zu Spannungen und Reibungen der mannigfachsten Art zwischen den Juden und ihrer Umwelt in sich trug. So gibt es also eine Judenfrage im eigentlichen Sinne wesentlich nur in der Diaspora.

Darum gibt es auch nur hier, gegenüber diesem Weltjudentum, einen Antisemitismus im eigentlichen Sinne. Er äußert sich in erster Linie in Angriffen gegen die jüdische Religion. Sie ist ja auch in der Tat das hervorstechendste Sondermerkmal der Juden in der Antike. Ihre Religion hat sich ja auch nie in den Kranz der antiken Religionen einordnen lassen, sondern blieb immer, im betonten Gegensatz zu allem „götzendienerischen Heidentum", die eine, besondere, allein wahre Gottesverehrung. So sind Angriffe gegen die jüdische Religion, besonders gegen ihre sichtbarsten Eigentümlichkeiten, wie Beschneidung und Sabbatheiligung, in allen Schattierungen von feiner Ironie über offenen Hohn bis zu ingrimmiger Bekämpfung im Altertum sehr häufig. Aber die eigentlichen Motive dieses Judenhasses sind mit diesem religiösen Gegensatz noch nicht erschöpft, sie liegen tiefer, eben in der Struktur dieses Weltjudentums selbst, in jenem Wechselverhältnis zwischen Verflochtenheit und Abgesondertheit. Von daher haben sicher auch politische und wirtschaftliche Motive ihr gut Teil zur Entstehung des Judenhasses beigetragen, wenn sie auch in unseren Quellen hinter den religiösen Angriffen zurücktreten[1]). Der gewaltige Reichtum mancher ägyptischen Judenfamilien z. B. oder der Reichtum der Juden in Kyrene[2]) ist schwerlich ohne wirtschaftliche Härten und skrupellose Ausnutzung der Geschäftsgelegenheiten angesammelt worden.

Getragen wird dieser antike Antisemitismus, aufs Ganze gesehen, von der breiten Volksmasse[3]) und dazu, jedenfalls zum Teil, von der Schicht der Gebildeten, während die obere politische Führerschicht im allgemeinen eine durchaus nicht feindselige, meist sogar ausgesprochen philosemitische Haltung gegenüber dem Diasporajudentum einnahm. Das gilt (von einzelnen Ausnahmen natürlich abgesehen) sowohl für die offizielle Politik der Ptolemäer gegenüber den Juden, wie auch später für die der Römer, jedenfalls bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. Dem palästinischen Judentum gegenüber ist dagegen die Haltung,

---

[1]) S. über die politischen und wirtschaftlichen Gründe des antiken Antisemitismus Leipoldt, a. a. O., S. 30—37.

[2]) Jos. bell. Jud. VII, 11,1—2.

[3]) So war z. B. in den Komödien und Possen des griechischen Theaters der Jude als lächerliche Figur und seine Verhöhnung sicher bühnenwirksam. Vgl. den anschaulichen Bericht darüber in Eka r. Einl. Nr. 17 (33 b); die Stelle ist übersetzt bei H. L. Strack und P. Billerbeck, Komm. zum NT. aus Talmud und Midrasch, I (1922), S. 615.



genau entsprechend seiner oben beschriebenen Struktur, nicht anders, als anderen orientalischen Völkerschaften gegenüber auch. Je nach der gegebenen politischen Situation und politischen Absicht werden sie unbehelligt gelassen oder umworben oder bekämpft oder unterworfen.

Auf einen Punkt sei dabei hier noch besonders hingewiesen, der bisher in der Literatur, wie mir scheint, nicht genügend betont ist. Er betrifft die großen kriegerischen Konflikte des antiken Judentums, die nämlich alle entweder nur Palästina oder nur die Diaspora berühren. Der historische Ablauf der Ereignisse verläuft eben für das palästinische Judentum und für die Diaspora durchaus getrennt. So ist es schon bei dem Eingriff des Antiochus IV. Epiphanes 168 v. Chr. Er betrifft nur Palästina und berührt die Diaspora nicht. Das Motiv dazu ist darum auch nicht etwa der Antisemitismus des Königs. Vielmehr war das Motiv des Antiochus einmal, sich zu rächen an Jerusalem für seinen außenpolitischen Mißerfolg in Ägypten. Denn es hatte damals auch ein Teil der Jerusalemer Judenschaft mit Ägypten geliebäugelt. Zum andern war die Absicht seines Verbots der jüdischen Religion, auch in dieser Provinz seines Reiches die Hellenisierung durchzusetzen, aus dem Interesse heraus, eine geistige und kulturelle Einheit zu schaffen, um so auch die politische Einheit des Reiches zu sichern.

Besonders instruktiv für den Unterschied von Palästina und Diaspora ist auch, um nur noch einen Hauptpunkt herauszugreifen, der große Judenaufstand 66—70 n. Chr. und seine Niederwerfung mit der Eroberung Jerusalems und Zerstörung seines Tempels. Dieser Aufstand und seine Niederwerfung sind eine rein palästinische Angelegenheit[1]). Von den Römern aus gesehen ist es ein Provinzaufstand, wie es deren z. B. in den Grenzprovinzen des Reiches, etwa in Gallien oder Britannien oder in Pannonien oder Dacien zu allen Zeiten genug gab. Die jüdische Diaspora des Römerreiches ist darum von diesem Aufstand auch kaum berührt worden[2]). Daß auch für das Bewußtsein der jüdischen Diaspora ebenso wie für das Bewußtsein der römischen Regierung dieser palästinische Judenkrieg mit der eigentlichen Judenfrage im Römerreich nichts zu tun hat, zeigen schlaglichtartig zwei Ereignisse:

Nach der Eroberung Jerusalems 70 n. Chr. war ein Teil der aufständischen Zeloten entkommen und hatte Zuflucht gesucht bei ihren Glaubensgenossen in der Diaspora, besonders in Alexandrien und in der Kyrenaika. Dort versuchten

[1]) Umgekehrt bleibt Palästina von dem großen Diaspora-Judenkrieg, 115—117 n. Chr., ganz unberührt. Jedenfalls hören wir nichts von gleichzeitigen palästinischen Unruhen (Schürer, a. a. O., I, S. 667 f.).

[2]) Die von Jos. bell. Jud. II, 18,1—8 geschilderten Judenverfolgungen und Pogrome (man gestatte den Anachronismus dieses Wortes) in einer Reihe von Städten im Zusammenhang mit dem Ausbruch des palästinischen Judenaufstandes 66 n. Chr. betreffen alle nicht die eigentliche Diaspora, sondern beschränken sich auf Palästina selbst und seine nächste Nachbarschaft. Schon in Antiochia bereits (mit seiner zahlreichen Judenschaft!) bleibt beim Ausbruch des Aufstandes alles völlig ruhig (bell. Jud. II, 18,5). Und die gleichzeitigen Kämpfe zwischen den Juden und Griechen in Alexandria (bell. Jud. II, 18,7—8) stehen, wie die Darstellung des Josephus deutlich zeigt, gar nicht in einem ursächlichen Zusammenhang mit dem palästinischen Aufstand (wenn auch natürlich die Nachrichten aus Palästina die Erregung der Menge gesteigert haben mögen), sondern sind nur ein weiteres Glied in der Kette der seit alters immer wieder aufflammenden Kämpfe zwischen den Antisemiten und den Juden in dieser Stadt. Das gleiche gilt auch für die Jos. bell. Jud. VII, 3, 3–4 berichteten Judenverfolgungen in Antiochia im Jahre 67 n. Chr.

sie, auch die Diasporajuden zum Aufstand aufzuwiegeln. Aber die alexandrinischen Juden machten kurzen Prozeß. Sie überwältigten die palästinischen Flüchtlinge und lieferten sie gefangen den Römern ab[1]). Man bedenke: Diasporajuden gegen palästinische Juden! Ähnlich machte es auch die Diaspora in Kyrene[2]). Hier aber hatte die Sache noch ein interessantes Nachspiel, das nun erst die eigentliche Judenfrage betrifft. Der Anführer der geflüchteten palästinischen Aufständischen, Jonathas, sagte nämlich nach seiner Gefangennahme vor dem römischen Präfekten, um seinen Kopf zu retten, fälschlich (wie Josephus betont) aus: Die reichen Juden von Kyrene (die ihn ja angezeigt hatten) seien selbst mit im Komplott gewesen. Das benutzte der Präfekt als Anlaß, um gegen diese Juden, die ihm seit langem verhaßt waren, einen großen Schlag zu führen. (Hier, gegenüber diesen Diasporajuden zeigt sich also eigentlicher Antisemitismus, nicht gegenüber den Palästinern). Die reichsten Juden, 3000 an der Zahl, ließ er — gemäß Josephus' Angaben — hinrichten und konfiszierte ihre Güter. Die Anschuldigungen des Jonathas hatten sich aber außerdem auch auf eine Reihe von prominenten Juden in Alexandrien und in Rom erstreckt. Dieser Teil der Prozesse ging nun nach Rom vor den Kaiser. Und dort fanden sie ein überraschendes Ende: Diese Juden wurden sämtlich freigesprochen[3]), und zwar auf das Betreiben des Titus, desselben Titus, der gerade eben den palästinischen Judenaufstand in Strömen von Blut erstickt hatte!

Genau dasselbe Bild zeigt sich uns, wenn wir Titus unmittelbar nach der Eroberung Jerusalems auf seiner Siegesreise nach Antiochia begleiten. Der Haß der Antiochener gegen die in ihrer Stadt ansässigen und eingebürgerten Juden, also Diasporajuden, war außerordentlich stark und hatte schon bisher immer wieder zu schweren Reibungen geführt. Jetzt schien den Antiochenern der Augenblick gekommen, um von dem Judenbesieger Titus ein energisches Einschreiten gegen die Juden auch in ihrer Stadt zu erreichen. Sie forderten die Ausweisung sämtlicher Juden aus der Stadt oder wenigstens die Annullierung ihres Bürgerrechts. Titus aber gewährte keines von beiden, sondern bestätigte im Gegenteil den Juden von Antiochia ausdrücklich ihr antiochenisches Stadtbürgerrecht[4]).

Das Bild würde nicht vollständig sein, wenn wir nicht hinzufügten, daß genau in derselben Zeit, bereits um das Jahr 70 n. Chr., derselbe Titus seine freie Zeit sich von der jüdischen Königstochter Berenike[5]) vertreiben ließ, die, — wie Mommsen sagt[6]) — „eine Kleopatra im kleinen, mit dem Rest ihrer viel in Anspruch genommenen Reize das Herz des Bezwingers von Jerusalem gefangenhielt." Dieses Liebesverhältnis fand bekanntlich später in Rom seine Fortsetzung, wo sich Berenike sogar schon ganz als die zukünftige Kaiserin aufspielte. Daß sie das nicht geworden ist, liegt in erster Linie an dem Widerstand der römischen Gesellschaft, für die eine Jüdin als Kaiserin denn doch nicht tragbar war[7]).

[1]) Jos. bell. Jud. VII, 10,1.
[2]) Jos. bell. Jud. VII, 11,1—4.
[3]) Und der Statthalter von Kyrene erhielt einen Verweis.
[4]) Jos. bell. Jud. VII, 5,2.
[5]) Es ist dieselbe, die oben, S. 24, als Schwiegertochter des Alabarchen Alexander in Antiochia Erwähnung fand.
[6]) Römische Geschichte, V, S. 540.
[7]) Vgl. Schürer, a. a. O., I, S. 596.

Weltjudentum und Judenfrage in der Antike — kann es noch sichtbarer werden, wo wir beides finden und wo nicht?

V.

Wir sind am Schluß, und es bleibt die Frage: Was ist aus diesem antiken palästinischen und aus diesem Weltjudentum geworden? Das hier beschriebene palästinische Judentum hat bis zum Ausgang des Altertums seine Besonderheit völlig verloren und ist weitgehend verschwunden. Und damit wurde das antike Weltjudentum die Form des Judentums der weiteren Geschichte. Aber auch die Diaspora hat sich in ihrem Wesen auf das stärkste verändert. Das 1. Jahrhundert n. Chr. war ihre höchste Glanzzeit. Aber dieses Jahrhundert zeigt auch gleichzeitig ein mächtiges Anschwellen des Antisemitismus[1]). Und der große Diasporajudenaufstand, 115—117 n. Chr., und seine Niederwerfung waren für dieses Weltjudentum ein lähmender Schlag, von dem es sich nie mehr ganz erholte. Von da an wurde auch die römische Politik gegenüber den Juden in vielem anders. Mit dem hellenistischen Kulturoptimismus der Juden war es seitdem vorbei. Und das wachsende Christentum verstärkte den Widerstand gegen sie noch um ein Vielfaches. Vielleicht wäre dieses völkisch entwurzelte und durch die Assimilation verwässerte Diasporajudentum allmählich untergegangen, aufgesogen worden, wie andere orientalische Völker, die sich in ähnlicher Weise über das ganze römische Reich ausgebreitet hatten, auch, — wenn nicht inzwischen aus dem, dank der beschriebenen palästinischen Entwicklung durch keine Assimilation veränderten Judentum Palästinas (und später Babyloniens) der Rabbinismus und der Talmud entstanden wären[2]). Es ist das wichtigste Ereignis aus der weiteren jüdischen Geschichte, ein Ereignis, über das uns die Quellen leider recht wenig sagen, daß dieser Rabbinismus, daß sich das Talmudjudentum bis zum beginnenden Mittelalter durch das gesamte Weltjudentum hin durchgesetzt hat. Diese Regeneration und Restauration des Judentums aus seinen genuinsten, in unberührter Form erhaltenen Elementen hat es vor dem Untergang bewahrt. Die Durchsetzung des Talmud ist die Hauptursache für den weiteren Bestand des Judentums und damit schließlich auch die Ursache dafür, daß für uns auch heute noch, nach 2000 Jahren, die Judenfrage ein brennendes Problem ist.

---

[1]) Vgl. Mommsen, Römische Geschichte, V, S. 551: „Von dem geringschätzigen Spott des Horatius gegen den aufdringlichen Juden aus dem römischen Ghetto ist ein weiter Schritt zu dem feierlichen Groll, welchen Tacitus hegt gegen diesen Abschaum des Menschengeschlechts, dem alles Reine unrein und alles Unreine rein ist."

[2]) Die fast tausendjährige Entwicklung, in der aus genuin jüdischen Ansätzen heraus durch das Schriftgelehrtentum und den Pharisäismus hindurch sich allmählich der Rabbinismus herausgebildet hat, habe ich in meinem Aufsatz „Die Entstehung des talmudischen Denkens" in den Forschungen zur Judenfrage, I, S. 64—80, darzustellen versucht.

Das Konnubium mit den Nicht-Juden im antiken Judentum

Von
Gerhard Kittel

In meinem vorjährigen Vortrag[1]) habe ich die Meinung ausgesprochen, es sei eine der wesentlichsten Aufgaben sowohl für die Geschichtsforschung wie für die Rassenforschung, den blutsmäßigen Umschichtungsprozeß aufzuhellen, der in dem Judentum des Jahrtausends vom Ende des Exils bis zum Beginn des Mittelalters sich vollzogen hat. Es versteht sich von selbst, daß in diesem geschichtlichen Ablauf die Mischehenfrage, das Konnubium zwischen Juden und Nichtjuden, den wichtigsten Platz hat. Je stärker dieses Konnubium, desto stärker die Durchsetzung mit fremdem Blut; je stärker die Abriegelung des Konnubiums, desto stärker die Reinerhaltung des bluts- und volksmäßigen Bestandes.

Die Frage nach dem Konnubium mit den Nichtjuden drängt sich um so mehr auf, als sie dort, wo Judentum überhaupt beginnt, zu den allerersten Erscheinungen gehört, die uns entgegentreten. Für die Reform des Esra und Nehemia ist die radikale Ausrottung der Mischehe charakteristisch. Von da her kann es scheinen, als ob seitdem, seit den Jahren um 450 v. Chr., die rassen- und blutsmäßige Zusammensetzung des Judentums wesentlich stabil geworden sei; als ob eine rassenmäßig wesentlich ungebrochene Linie vom Exil an durch die persische, hellenistische, römische Zeit und danach durch das ganze Ghetto hin bis zu dem Judentum des neunzehnten Jahrhunderts laufe. Das Eigentümliche aber ist, daß das genaue Gegenteil eintrat: dadurch, daß die jüdische Religion in der Zeit nach Esra anfing, ein Proselytentum zu gestalten, traten an die Stelle des Volkstums die Grundsätze der Ritualgemeinschaft. Und damit wurde der eigentliche Inhalt der Esra-Reform in sein vollkommenes Gegenteil verwandelt.

I.

Um die Entwicklung zu verstehen, ist es unerläßlich, einen Blick auf das alte Israel[2]) zu werfen. Auch in der Frage des Konnubiums, wie an allen entscheidenden Punkten, zeigt sich, daß die Situation des alten Israel eine völlig und grundsätzlich andere ist, als die des späteren Judentums.

---

[1]) Forschungen zur Judenfrage I (1937), S. 43—63: Die Entstehung des Judentums und die Entstehung der Judenfrage: S. 49 f.

[2]) Vgl. A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden (1896), bes. S. 56—66; L. Löw, Gesammelte Schriften (1893): Eherechtliche Studien, S. 108—200: Die Mischehe.

Für die älteste Zeit, die wir quellenmäßig erreichen können, ist die Frage der Mischehe dadurch charakterisiert, daß sie noch kein Problem ist. Normalerweise bleibt man innerhalb seiner Sippe. Normalerweise heiratet man nicht ohne Not eine Fremde. Als Simson eine Philisterin heiraten will, sagen seine Eltern[1]): „Gibt es denn unter den Töchtern deines Stammes kein Weib, daß du dir von auswärts ein Weib holen willst?" Abraham heiratet in Sara eine Halbschwester[2]), Nahor, ein anderer Mann aus der Patriarchengeschichte, seines Bruders Tochter[3]). Als Jakob um die Tochter seines Oheims freit — was noch heute bei den Arabern gang und gäbe ist[4]) — antwortet dieser: „Besser ich gebe sie dir, als ich gebe sie einem fremden Manne"[5]). Man bleibt mit der Eheschließung nach Möglichkeit in Stamm und Sippe[6]). Das ist der Ausdruck einer naiven Selbstverständlichkeit, über die noch gar nicht reflektiert zu werden braucht, sondern die noch einfach da ist.

Diese Selbstverständlichkeit ist noch nicht im Stadium des Prinzips[7]). Das bedeutet, daß man Fälle, in denen aus einem triftigen Grund anders gehandelt werden muß, nicht tragisch, sondern wieder selbstverständlich nimmt. Der triftigste Grund aber, den es gibt, ist der, daß der Mann Nachkommenschaft haben will und soll. Als Sarah sich als unfruchtbar erweist, gibt sie ihrem Ehemann Abraham die ägyptische Sklavin Hagar[8]). Oder: wenn der Mann in der Fremde ist, wenn er somit keine Gelegenheit hat, eine Tochter seiner Sippe zu heiraten, dann heiratet er ganz naturgemäß eine Tochter des Landes, in dem er lebt: Mose eine Midianitin[9]), Josef eine Ägypterin[10]). Das wird als völlig normal emp-

---

[1]) Ri. 14, 3.
[2]) Gen. 20, 12.
[3]) Gen. 11, 27 ff.
[4]) Der arabische König Ibn Saud heiratete als junger Beduine seine Kusine Dschauhara; vgl. H. C. Armstrong, Ibn Saud (1936), S. 191. Vgl. ferner A. Musil, Arabia Petraea III (1908), S. 174: „das Mädchen gehört zunächst dem nächsten Verwandten."
[5]) Gen. 29, 19.
[6]) Vgl. Musil, a. a. O., S. 174: „Ein Angehöriger eines Geschlechts hat Anrecht auf ein Mädchen desselben Geschlechtes."
[7]) Selbstverständlich muß bei der Rekonstruktion des geschichtlichen Bildes — soll dieses nicht verzerrt werden — beachtet sein, daß in den Erzählungen über die israelitische Frühgeschichte vielfach literarisch späte Quellenstücke und -bearbeitungen hereinragen, die dann ihre — späten — Gesichtspunkte und Wertungen in diese Frühgeschichte eintragen. So, wenn die „Priesterschrift" in Gen. 26, 34 f.; 27, 46 die Heirat Esaus mit zwei Hettiterinnen nach Art der deuteronomischen Gesetzgebung als schwere grundsätzliche Sünde schildert, über die die Eltern Esaus tief bekümmert sind. Daß hier ein spätes Urteil vorliegt, ist deutlich, wenn man vergleicht, mit welcher Harmlosigkeit in der sogleich zu erwähnenden (vgl. unten, S. 32) Erzählung von David und Uria die Ehe dieses Hettiters beurteilt ist.
[8]) Gen. 16,1 f. — Daß Hagars Sohn Ismael nach der alten Erzählung später vertrieben wird (Gen. 21,9 ff.), hat als Grund in gar keiner Weise dessen Herkunft von der Nicht-israelitin — nicht eine Silbe der Erzählung deutet darauf, daß darin etwas Bedenkliches liege —, sondern allein in der angeblichen Überhebung über den legitimen Sohn (Gen. 21,9).
[9]) Ex. 2,21. — Ob Nu. 12,1 eine zweite fremde Frau des Mose („die Kuschitin") gemeint ist, ist unsicher. Wohl aber ist bezeichnend, daß in diesem Stück der Moseserzählung das Problem der Fremdehe durch das „Murren" von Mirjam und Aaron schon durchzuklingen beginnt. Es wird freilich noch scharf zurückgewiesen: Mirjam wird zur Strafe für ihr Murren aussätzig (v. 10).
[10]) Gen. 41,45.

funden: die Söhne, die die Ägypterin dem Josef gebiert[1]), werden ausdrücklich in den Sippenverband aufgenommen[2]). Sie sind legitime Söhne Josefs; wenn er die Ägypterin nicht geheiratet hätte, hätte er im fremden Land keine Nachkommen haben können. Genau dieselbe Situation ist später im Buch Ruth: ein Israelit lebt im Lande Moab; seine beiden Söhne verheiraten sich mit zwei moabitischen Frauen, Ruth und Orpa, die nun zur Familie gehören[3]). Es kann bei alledem völlig dahingestellt bleiben, ob und wie weit diese Geschichten um Josef und Moses und Ruth im engeren Sinn historisch sind. Sie mögen — wie die Josefsgeschichten — Stammessagen von Stämmen dieses Namens sein; aber auch dann sind sie typisch und sind als Erzählungen ein Beweis, daß solche Vorgänge vorkamen, und wie sie aufgefaßt und behandelt wurden. Daneben kann es freilich auch so sein, wie die alte Abrahamserzählung es schildert: daß der Knecht aus der Fremde in das Heimatland geschickt wird, um für Isaak ein Weib aus der Sippe zu freien und sie ins fremde Land zu bringen[4]).

In diese älteste Situation kommt ein neuer Faktor hinein[5]) durch die Volkwerdung der israelitischen Stämme und durch die Bildung eines Staatswesens unter David. Wir wissen heute, daß Davids politische Bedeutung darin bestand, daß er die israelitischen Stämme geeint und daß er sie mit den Resten der kanaanäischen Bevölkerung im Lande verschmolzen hat. Dieser Vorgang hat sich ohne allen Zweifel weithin auf dem Wege eines wiederum mit voller Harmlosigkeit durchgeführten Konnubiums vollzogen[6]), sowohl im Lande selbst, als auch mit der Grenzbevölkerung. Ein Beispiel ist die bekannte Geschichte von Uria und Bathseba und David[7]). Uria ist Hettiter[8]), also Nichtisraelit. Ob seine Frau Bathseba Hettiterin oder Israelitin war, wissen wir nicht; jedenfalls ist sie zuerst Frau des Uria und danach des David, von dem sie Mutter des Salomo wird. Das Problem der Mischehe spielt in der ganzen Erzählung auch nicht die leiseste Rolle; das Ethos der Geschichte besteht ausschließlich in der Verurteilung des Mordes und des Ehebruchs[9]). Eine weitere Frau Davids ist Tochter des Königs von Geschur[10]), einer aramäischen Stadt[11]); ein Schwiegersohn Sauls ist — nach seinem Namen zu schließen — Aramäer[12]); Davids Schwester hat einen ismaelitischen[13]) Mann.

[1]) Gen. 41,50 ff.

[2]) Gen. 48,5. 8—10.

[3]) Ruth 1,4 ff.

[4]) Gen. 24,2 ff.

[5]) Vgl. vor allem die grundlegenden Forschungen von Albrecht Alt: Die Landnahme der Israeliten in Palästina (1925); Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina (1930).

[6]) Vgl. H. F. K. Günther, Rassenkunde des Jüdischen Volkes[2] (1930), Seite 116 ff: Die Vermischung der Hebräer mit den Kanaanitern.

[7]) 2. Sam. 11,2 ff.

[8]) 2. Sam. 11,3.

[9]) 2. Sam. 12,1 ff.

[10]) 2. Sam. 3,3.

[11]) 2. Sam. 15,8.

[12]) 1. Sam. 18,19; 2. Sam. 21,8. Vgl. Bertholet, a. a. O., S. 59 f.

[13]) 2. Sam. 17,25 ist, weil man später Anstoß an dieser fremden Verschwägerung Davids nahm, der Text in „Israelit" geändert; doch haben die Septuaginta sowie 1. Chr. 2,17 die ursprüngliche Lesung: „Ismaelit" erhalten.

Oder: der Baumeister des salomonischen Tempels ist ein Sohn einer Israelitin und eines Tyrers[1]). Niemand hat daran Anstoß genommen.

Daneben aber läuft offenbar die frühere Linie der sippen- und stammesmäßigen Bindungen ursprünglicher Art weiter. Daß Simson die Philisterin zur Frau nimmt, gilt, wie schon erwähnt, als unnötig und überflüssig; er könnte doch eine aus der Sippe nehmen[2]). Im Richterbuch gibt es eine Geschichte, wie die Benjaminiten sich Frauen rauben — wenn die Geschichte nicht historisch ist, dann hat sie einen historischen Kern —: es sind nicht Kanaanäerinnen, was ja doch für den Raub sehr nahe läge, sondern israelitische Mädchen, die sie sich holen[3]).

Beide Linien, die, wie gesagt, nebeneinander hergehen, sind Ausdruck der Harmlosigkeit: sowohl daß man weithin im allgemeinen in seiner Sippe und in seinem Stammesverband bleibt; als auch, daß man ebenso harmlos, nur eben unter einem anderen Gesichtspunkt, sich mit denen verschwägert, mit denen man im Land und an den Grenzen zusammensitzt.

II.

Der erste entscheidende Übergang vollzieht sich da, wo diese grundsätzlich harmlose und unreflektierte Situation einer reflektierten Stimmung weicht; da, wo zum erstenmal das Konnubium zum Problem zu werden beginnt.

Die Jahvereligion tritt, vor allem durch die prophetische Predigt, in den immer stärkeren Gegensatz zu der im Baalskult lebenden phönizisch-syrisch-kanaanäischen Naturreligion. Sie bekämpft den Synkretismus. Dabei zeigt sich nun, daß die Mischehe in der Praxis vielfach Trägerin dieses Synkretismus ist. Ein Beispiel: Die phönizische Prinzessin Isebel, Frau des israelitischen Königs Ahab, sucht in Israel die Baalsreligion neu zu beleben. Die alte Erzählung hat noch nicht daran gedacht, die Heirat Ahabs mit der Phönizierin an sich zu brandmarken. Die Polemik des Elias geschieht nicht wegen der Mischehe, sondern wegen des religiösen Abfalls[4]). Aber an solchen Erfahrungen wird die Mischehe jetzt zum erstenmal selbst ein grundsätzliches Problem. Jetzt werden Salomos ausländische Weiber ein Gegenstand des Ärgernisses: „Da wandten seine Frauen sein Herz anderen Göttern zu", sagt die spätere Erzählung[5]). Wenn Rehabeam ein gottloser König war, dann stellt man jetzt fest, daß er eine ammonitische Mutter gehabt hat[6]). Wenn man die Ermordung des Königs Joas erzählt, dann notiert man: der eine der Mörder hatte als Mutter eine Moabitin, der andere eine Ammonitin[7]). Jetzt erzählen die literarisch späten Berichte[8]) von der Vergangenheit, daß die Israeliten von Jahve abfielen, daß sie ihre Töchter den Fremden gaben

[1]) 1. Kö. 7,14.
[2]) Ri. 14,3.
[3]) Ri. 21,1 ff.
[4]) 1. Kö. 16,29 ff.
[5]) 1. Kö. 11,4.
[6]) 2. Chr. 12,13.
[7]) 2. Chr. 24,26.
[8]) So auch Gen. 26,34 f.; 27,46: Das Urteil der späten Erzählung über die hettitischen Weiber Esaus und den Kummer seiner Eltern (vgl. oben, S. 31, Anm. 7).

und für ihre Söhne fremde Frauen nahmen „und ihren (den fremden) Göttern dienten“[1]).

Damit ist die Harmlosigkeit dahin. Jetzt wird die Mischehe Problem, wird Sünde, wird Verbot. Aber in diesem ersten Stadium des Verbotes bleibt noch völlig klar bewußt, daß es sich nicht um eine allgemeine Problematik der Mischehe als solcher handelt, sondern um die Abwehr einer bestimmten, gefährlichen Art von Mischehe: Mischehe mit denjenigen Völkerschaften, mit denen die Vermischungsgefahr eine akute ist; den Nachbar- und Grenzvölkern, deren Kultur und Sitte und Religion gefährlich ist. Im Deuteronomium gibt es eine merkwürdige Bestimmung über die kriegsgefangene Frau. Dabei wird ein grundlegender Unterschied gemacht, ob die eroberte Stadt in der Nähe oder in der Ferne liegt. Ist es eine Stadt in der Nachbarschaft, so ist alles Menschenleben zu vernichten: Mann und Weib und Kind, Kriegsgefangene kommen überhaupt nicht in Frage. Es heißt ausdrücklich: „Daß sie euch nicht zum Götzendienst verführen“[2]). Das ist genau das Vorgehen, wie es z. B. bei der Eroberung von Jericho erzählt wird[3]). Ist es dagegen eine der Städte, — und nun heißt es wörtlich —: „die weit entfernt liegen, die nicht zu den Städten dieser Völker gehören“, dann werden die Männer getötet, Weiber, Kinder, Vieh dagegen gehören den Eroberern[4]). Und in diesem Fall heißt es nun über die kriegsgefangene Frau: Wenn darunter ein Weib von schöner Gestalt ist und du wirst von Liebe zu ihr ergriffen und willst sie zum Weibe nehmen, dann nimm sie in dein Haus und laß sie die Gefangenenkleidung ablegen; laß sie einen Monat lang ihren Vater und ihre Mutter beweinen, „und dann darfst du zu ihr eingehen und sie ehelichen, daß sie dein Weib sei“[5]).

In diesem zweiten Fall, bei einem Weib aus der fernen Stadt, bleibt also auch jetzt noch die Mischehe ausdrücklich erlaubt. Dabei könnte ja auch jetzt die Gefahr bestehen, daß die Frau ihre fremden Götter mitbringt. Aber man sieht: das ist kein Problem. An dieser Stelle ist noch ganz die alte Harmlosigkeit vorhanden. Das Mischehenproblem ist noch kein allgemein prinzipielles, sondern ein akutes, an einer bestimmten Stelle entbranntes. Das hat sich im 2.[6]) und im 5. Buch Mose in ausdrücklichen Eheverboten niedergeschlagen, die aber, wohlgemerkt, kein allgemeines Mischehenverbot darstellen, sondern bestimmte, mit Namen aufgezählte Völkerschaften[7]) meinen. Es sind sieben einzelne kanaanäische Völker aufgezählt: die Chittiter, Girgasiter, Amoriter, Kanaaniter, Perissiter, Chiwwiter, Jebusiter: „mit ihnen darfst du dich nicht verschwägern: weder darfst du deine Tochter einem ihrer Söhne zum Weib geben, noch darfst du einem deiner Söhne eine ihrer Töchter als Weib nehmen“[8]). Ebenso radikal ist jetzt die Ablehnung gewisser feindlicher

---

1) Ri. 3,6.
2) Deut. 20,16—18.
3) Josua 6,21.
4) Deut. 20,13—15.
5) Deut. 21,10—13.
6) Ex. 34,16: in dieser älteren Schicht sind noch nicht die einzelnen Namen aufgezählt, sondern heißt es in allgemeiner Fassung: „mit den Bewohnern des Landes“.
7) Deut. 7,1.
8) Deut. 7,3.

Nachbarvölker unmittelbar an der Ostgrenze: niemand, der auch nur im zehnten Glied von einem Moabiter oder einem Ammoniter abstammt, darf zu Israel gehören[1]). Das heißt: auch hier sind Mischehen radikal abgelehnt; bis zum zehnten Glied, das ist durchweg verstanden worden als: für immer. Die Bestimmung fügt noch zwei weitere Völker an, mit denen man auch Berührung hatte, zu denen aber der Gegensatz offenbar weniger radikal empfunden wurde: die Edomiter und die Ägypter. Nachkommen, die diesen beiden geboren werden, dürfen schon im dritten Glied zur israelitischen Gemeinde gehören[2]).

Es ist für unsere Zwecke unerheblich, ob diese Bestimmungen vor dem Exil schon durchgeführt sind oder Programm blieben. Das Deuteronomium ist 622 veröffentlicht worden, das Exil beginnt 587. Von konkreten Maßnahmen gegen die Mischehen hören wir bis dahin noch nichts; z. B. bei Jesaja spielt die Frage keine Rolle. Aber jedenfalls war die programmatische Forderung vorhanden. Nur ist auf alle Fälle wesentlich, daß auch hier die Bekämpfung des Konnubiums nicht eine allgemeine, grundsätzliche um jeden Preis ist, sondern daß sie die Bekämpfung einer konkreten Gefahr bleibt. Darüber hinaus besteht weiter die alte Harmlosigkeit.

Darin liegt der eine entscheidende Unterschied gegenüber der späteren Situation. Später, werden wir sehen, handelt es sich nicht mehr um die lokale Frage der Nachbarvölker eines fest ansässigen Volkes, sondern um die Völker der Welt in ihrem Verhältnis zu dem über die Welt hin zerstreuten Judentum. Der andere Unterschied gegen die spätere Zeit aber besteht darin, daß die Proselyten-Frage noch völlig fehlt. Die kanaanäische Mischehe wird nicht dadurch erlaubt, daß der kanaanäische Teil die Jahvereligion annimmt; es heißt nicht, daß die kanaanäische Stadt unzerstört und ihre Bewohner am Leben bleiben sollen, wenn sie sich beschneiden lassen[3]). Der Gegensatz ist zwar am Religiösen aufgebrochen, man weiß aber, daß er in der Totalität von Kultur und Sitte und Volkstum und damit auch Religion verwurzelt ist. Für das spätere Judentum aber handelt es sich darum, die anderen Völker in die Religion, d. h. in den seelischen Herrschaftsbereich des „erwählten Volkes" einzubeziehen. Als die Juden unter Alexander Jannaeus die Stadt Pella im Ostjordanlande eroberten, wurde sie zerstört und die Bewohner getötet, nicht weil sie nahe oder ferne Stadt waren, sondern allein weil, wie Josephus ausdrücklich begründet[4]), sie sich weigerten, die Beschneidung anzunehmen. Wären sie Proselyten geworden, so wären sie am Leben geblieben[5]).

---

[1]) Deut. 23,4.
[2]) Deut. 23,8 f.
[3]) Einer der anschaulichsten Belege ist die Erzählung Gen. 34: Der Kanaanäer Sikem hat das israelitische Mädchen Dina geschändet und will sie heiraten. Ihre Brüder stellen als Bedingung, daß er und seine ganze Sippe sich beschneiden lassen. Aber der Sinn dieser Forderung ist keineswegs, daß sie jene zu Proselyten machen wollen, sondern eine Kriegslist: als die Sikemiten am dritten Tag nach der Beschneidung Wundfieber haben, werden sie von den Brüdern der Dina niedergemetzelt, die damit die Schändung ihrer Schwester rächen.
[4]) Jos. Ant. 13, 397.
[5]) Von jüdischer Seite werden solche Vorgänge des Zwangsproselytismus vielfach (so F. Goldmann, in: Jüdisches Lexikon IV [1930], S. 1148) entweder als vereinzelt hingestellt oder damit begründet, daß es sich um Städte und Bewohner Palästinas handle, von denen die Beschneidung gefordert worden sei. Das ist ein Irrtum. Josephus berichtet Bell. 2,454,

Anderseits: die religiöse Situation der Frau aus der fernen Stadt in jener Bestimmung über die Kriegsgefangene wird überhaupt nicht erwähnt. Sie spielt für das Problem noch keine Rolle. Später, in der rabbinischen Auslegung, werden wir noch sehen, ist gerade dieser Punkt zum Kernpunkt geworden; man legt aus: daß sie ihre Gefangenenkleider auszieht, bedeutet: sie zieht ihr Heidentum aus; daß sie Vater und Mutter beweint, bedeutet: sie beweint ihren früheren Götzendienst[1]).

Von allen diesen Tendenzen ist in der vorexilischen Situation Israels noch nichts oder so gut wie nichts wahrzunehmen. Das alte Israel ist noch das kleine, in sich geschlossene Volks- und Staatswesen, das in freundlicher oder auch feindlicher Auseinandersetzung mit den umliegenden Völkern und deren Kultur und Volkstum steht; für das aber alle darüber hinausgreifenden Probleme noch keine Rolle spielen.

III.

Über die Ehesituation im Exil wissen wir nichts. Aber vielleicht ist eine Vermutung erlaubt. 722 wird das israelitische Nordreich zerstört, seine Bewohner werden deportiert. Aus diesem ersten Exil ist nichts übriggeblieben, die Deportierten sind aufgesogen worden und verschwunden. Erst 100 Jahre später sind jene deuteronomischen Gesetze aufgekommen, die von den Gefahren bestimmter Mischehen in bestimmten Situationen etwas wissen. Ein paar Jahrzehnte später wird Jerusalem und das Südreich zerstört und beginnt dessen Exil. Diese Exulanten des Südreiches aber sind nicht untergegangen; sie haben die Rückkehrer gestellt und aus ihrem Kreis stammen Esra und Nehemia. Vielleicht darf man schließen, daß der Untergang jener ersten Exulanten als Volk auch deshalb eintrat, weil sie noch keine Mischehengebote hatten, von denen sie sich warnen lassen konnten; und daß jene zweiten Exulanten auch aus dem Grunde nicht untergingen, weil ihr Bewußtsein in der Fremde durch jene beginnenden Erkenntnisse geschärft war. Aber darüber wissen wir nichts Näheres, sondern können nur vermuten[2]).

Fest dagegen steht, daß in der nachexilischen Gemeinde das Problem in breiter Front aufbrach[3]). Wir stehen bei Esra und Nehemia[4]), in den Jahren zwischen

---

daß der von den Juden gefangene römische Offizier Metilius am Leben gelassen wird, weil er verspricht, die jüdische Religion und die Beschneidung anzunehmen. Vgl. schon Esther 8,17: „sodaß viele aus den Heiden Juden wurden, aus Angst vor den Juden". Daher der offenbar verbreitete Vergleich mit den „Esther-Proselyten" für solche, „die aus Angst Proselyten werden", bab. Jeb. 24b; Gerim 1,7. Ferner: Horaz, Sat. 1,4, 142 f.: „ac veluti te Judaei cogemus in hanc concedere turbam".

[1]) Targum Jeruschalmi I zu Deut. 21,13 (vgl. unten, S. 50 f.).

[2]) Die spätere talmudische Legende erzählt, Esra habe, ehe er nach Palästina zog, zunächst die babylonische Judenschaft von Mischehe-Elementen gereinigt (bab. Qid. 69b). An den historischen Quellen gewinnt man viel eher den Eindruck, daß für Esra und Nehemia das ihnen in Jerusalem entgegentretende Problem in Babylonien nicht bestanden hatte.

[3]) Esra 9,11 f. zitiert ausdrücklich die früheren Vorschriften.

[4]) Zur Gesetzgebung von Esra und Nehemia vgl. R. Kittel, Geschichte des Volkes Israel III (1927/29), S. 549—662; E. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896); G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era I (1927), S. 29—36; H. H. Schaeder, Esra der Schreiber (1930); Günther, a. a. O., S. 173—178.

458 und 433[1]). Man hat den Eindruck, als ob weithin die Meinung sei: jene Forderung war für das Exil sinnvoll, daß Mischehen in dieser heidnischen Umgebung zu unterlassen seien; für Jerusalem scheint sie unnötig. Tatsächlich hat es in dieser relativ kleinen nachexilischen Gemeinde eine unverhältnismäßig große Zahl von Mischehen gegeben; eine Liste im Buch Esra nennt 113 Fälle mit Namen, darunter vier Fälle allein in der hohenpriesterlichen Familie[2]). Bei Nehemia wird vor allem geklagt über die Ehen mit den Frauen aus Asdod; die Kinder verstehen zur Hälfte schon nicht mehr hebräisch[3]). Ein Hoherpriestersohn hat die Tochter des moabitischen Statthalters von Samaria[4]) geheiratet; er wird von Nehemia „wegen Befleckung des Priestertums" ausgestoßen[5]). Ein Ammoniter Tobia hat eine jüdische Frau, sein Sohn ebenso[6]); dieser Ammoniter hat im Tempel von Jerusalem einen eigenen Raum für seinen privaten Gebrauch. Nehemia entfernt ihn gewaltsam[7]).

Hier haben wir also nicht mehr Programme für die Zukunft, sondern rigorose Durchführung bestimmter Maßnahmen: die Mischehen werden aufgelöst; die fremden Weiber werden verstoßen; die Männer, die sich von ihnen nicht scheiden lassen wollen, ebenso; alles gemischte Blut wird ausgeschieden. „Sie schieden alle Mischlinge aus Israel aus"[8]). Es ist kein Wunder, daß die Radikalität der Maßnahmen[9]) zu Rückschlägen führt; wir hören von Widerspruch gegen Esra sogar von seiten eines Leviten[10]); ja es scheint, daß seine Maßnahmen wieder aufgehoben wurden und alles schlimmer war wie vorher[11]). Nehemia greift noch radikaler durch, läßt nicht nur das Gesetz öffentlich verlesen[12]), sondern läßt die einzelnen in einer versiegelten Urkunde mit Fluch und Eid feierlich sich verpflichten, daß sie nunmehr das Gesetz halten werden[13]).

Die Weiterbildung gegenüber der vorexilischen Situation besteht in folgendem: erstens, daß es diesmal nicht ein Reformprogramm, sondern eine radikal durchgeführte Maßnahme ist; zweitens, daß die Unterscheidung zwischen bestimm-

[1]) Für die ersten nachexilischen Jahrzehnte hören wir über die Frage nichts; höchstens könnte man auf ein Wort des Maleachi verweisen, der unmittelbar vor Esra auftrat, Mal. 2,11: „Denn Juda entweiht das Heiligtum Jahves, indem es Töchter eines fremden Gottes liebt und freit."

[2]) Esra 10,18—44.

[3]) Neh. 13,23 f. Das Sprachproblem steht nicht ganz fest; doch dürfte „jehûdît" = hebräisch sein.

[4]) Sanballat, der Choroniter, d. h. aus der moabitischen Ortschaft Choronaim. Nach Pap. Eleph. 1,29: Sinuballit.

[5]) Neh. 13,28 f.

[6]) Neh. 6,18.

[7]) Neh. 13,4 ff.

[8]) Neh. 13,3; vgl. 10,31; Esra 10,3. 44. Moderne jüdische Versuche, den eindeutigen, aber unbequemen Satz Neh. 13,3 durch Umdeutung zu erweichen: L. Freund, Über Genealogien und Familienreinheit in biblischer und talmudischer Zeit (in: Festschrift für Adolf Schwarz [1917], S. 163—192), S. 168; F. Rosenthal, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 30 (1881), S. 120.

[9]) Die Maßnahmen haben manche Parallelen, so das Gesetz des Perikles von 451/450, wonach Athener nur der sein kann, dessen beide Eltern Athener sind. Fast 5000 Menschen aus unreinen Verbindungen wurden in die Sklaverei verkauft. Plutarch, Perikles 37.

[10]) Esra 10,15 (der Levit Schabbathai).

[11]) R. Kittel, a. a. O., S. 638 f., 643 f.

[12]) Neh. 13,1 ff.

[13]) Neh. 10,1 ff.

ten, besonders gefährlichen Völkerschaften, und anderen, die harmloser anzusehen sind, aufgehört hat. Natürlich wird es in der Praxis sich auch jetzt meist um Mischehen mit Mädchen aus den „Völkern des Landes“[1]) gehandelt haben; die Moabiter und Ammoniter werden auch jetzt noch gelegentlich besonders hervorgehoben[2]). Aber der Nachdruck des Gesetzes liegt darauf, daß die fremde Ehe überhaupt, als solche, zu verwerfen und aufzulösen sei.

Dagegen fehlt auch an dieser Stelle noch jeder Ansatz, die fremden Frauen in die Religion Israels herüberzuziehen und damit das Mischehenproblem aufzulösen. Im Gegenteil, die Vertreibung des Ammoniters Tobia aus dem Tempel[3]) zeigt, daß die Beteiligung der Fremden am jüdischen Kult geradezu unerwünscht ist, zweifellos weil man die Gefahr der Mischreligion sah. In dieselbe Richtung weist die Tatsache, daß in diese Auseinandersetzungen die Anfänge des Samaritertums fallen[4]), welches ja im Grundsatz keineswegs heidnisch-polytheistisch, sondern jüdisch-monotheistisch war, von dem auch das mosaische Gesetz der Juden, der Pentateuch, ausdrücklich anerkannt wird. Josephus[5]) behauptet, jener Hoherpriestersohn, der wegen seiner Heirat mit der Ausländerin ausgestoßen war, sei der erste Hohepriester des neuen Samaritertempels auf dem Berge Garizim geworden; ebenso seien viele andere Priester, die ihre Ehen nicht auflösen wollten, nach Samarien gegangen, und an diesem Tempel Priester geworden. Der Bericht des Josephus ist historisch, vor allem chronologisch[6]), nicht ganz durchsichtig, aber eines ist sicher: daß die Alternative nicht hieß: heidnischer Kult oder Jahvekult, sondern daß es sich um die Zuspitzung der Mischehenfrage auf die volksmäßige Situation handelte.

Wohl aber ist nun in der Esra-Nehemianischen Gesetzgebung selbst der Ansatzpunkt gegeben zu allem weiteren. Diese Ehegesetze sind ein Teil des theokratischen Ideals, das jetzt aufgerichtet wird. Das Gesetz ist ein politisches Gesetz — Nehemia ist ja Kommissar des Perserkönigs —, aber dieses politische Gesetz wird als religiöses Gebot verkündigt. So sind auch diese Ehegesetze zwar in Wirklichkeit als völkische Gesetze, aus der Notwendigkeit des Volkskörpers entstanden; ihre Begründung und Rechtfertigung gewinnen sie aber nicht so sehr aus der natürlich-völkischen, wie aus der geistlichen Ebene. Und nun ist der weitere Prozeß der: in dem Maße, in dem das theokratische Denken zur Herrschaft gelangt, verlagert sich das Schwergewicht und wird jene zunächst noch sekundäre Begründung und Rechtfertigung mehr und mehr zum Eigentlichen, zum Wesen; dies aber seinerseits wirkt wieder auf die Praxis ein und läßt eine Praxis entstehen, die das genaue Gegenteil der ursprünglichen Praxis im Ansatz des

[1]) Neh. 10,31.

[2]) Neh. 13,1 f.

[3]) Neh. 13,8 f.

[4]) Vgl. A. Alt, Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums, in: Festschrift für Otto Procksch (1934), S. 1—28.

[5]) Jos. Ant. 11,304—312, 321 ff., bes. 324.

[6]) Daß Josephus Vorgänge des Fünften und des Vierten Jahrhunderts durcheinanderwirft, ist offenkundig. A. Alt, Zur Geschichte der Grenze zwischen Judäa und Samaria, Palästinajahrbuch 31 (1935) S. 106—111, nimmt die Mitte des Vierten Jahrhunderts als Zeitpunkt der Tempelgründung auf dem Garizim an.

echten Judentums und ebenso das genaue Gegenteil des ursprünglichen Sinnes und Zweckes jener ersten jüdischen Ehegesetzgebung ist.

IV.

Dieser innere Prozeß wird entscheidend beeinflußt und gefördert durch zwei Tatsachen des äußeren geschichtlichen Ablaufes: erstens, durch das Werden eines antiken Weltjudentums; zweitens, durch das Werden eines Proselytentums.

Das Judentum wird Weltjudentum[1]), aus dem palästinischen Volkstum wird eine über die ganze Welt hin sich ausbreitende Diaspora. Die Versuchung kann nicht ausbleiben, mit den Völkern, unter denen man lebt, Umgang und Konnubium zu haben, das heißt aber: die von Esra-Nehemia auferlegten Bindungen zu sprengen. Im 1. Makkabäerbuch ist aus der Zeit vor dem großen Makkabäeraufstand erzählt: „In jenen Tagen gingen aus Israel nichtswürdige Menschen hervor, die überredeten viele, indem sie sprachen: Lasset uns doch mit den Völkern, die rings um uns wohnen, uns verbrüdern, denn seitdem wir uns von ihnen abgesondert haben, hat uns viel Unglück getroffen, und" — so geht es dann in der Erzählung weiter — „sie wurden abtrünnig von dem heiligen Bund und verschwägerten sich[2]) mit Heiden . . ."[3]).

Die Literatur des 3. und 2. vorchristlichen Jahrhunderts ist voll von Warnungen, die zweifellos nicht vor erdachten, sondern vor wirklichen Gefahren warnen. „Ihr werdet euch mit Huren und Ehebrecherinnen verbinden und die Töchter der Heiden zum Weibe nehmen", heißt es[4]). Oder: „Nimm dir ein Weib . . ., die keinen Tadel hat und nicht befleckt ist und nicht von einem Geschlecht von Ausländern und Heiden"[5]). Oder im Buch der Jubiläen: „Wenn ein Mann unter Israel ist, der seine Tochter oder seine Schwester irgendeinem Mann aus dem Samen der Heiden geben will, der soll des Todes sterben und man soll ihn steinigen, denn er hat eine Schandtat in Israel verübt; und das Weib sollen sie mit Feuer verbrennen, weil sie den Namen des Hauses ihres Vaters verunreinigt hat"[6]). Der Vater Tobit ermahnt seinen Sohn: „Hüte dich, Kind, vor aller Unkeuschheit, und vor allem: Nimm ein Weib aus dem Geschlecht deiner Väter; nimm kein fremdes Weib!"[7]) Sirach polemisiert gegen den geschlechtlichen Umgang des jüdischen Herrn mit seiner nichtjüdischen Sklavin —, ein solches Ver-

[1]) Vgl. dazu die in: Forschungen zur Judenfrage I, S. 44 ff., geschilderten Entwicklungen, sowie die ebenda, S. 44, Anm. 1, genannte Literatur, bes. E. Schürer, Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi, III[4] (1909), S. 2—71; G. Rosen, Juden und Phönizier, Das antike Judentum als Missionsreligion, herausgegeben von F. Rosen und G. Bertram (1929), S. 69—106; 152—177; H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche, I (1932), S. 68—101. Ferner jetzt die Abhandlung von K. G. Kuhn im vorliegenden Band.

[2]) ἐζευγίσθησαν τοῖς ἔθνεσιν (v. 15) meint in diesem Zusammenhang zweifellos in erster Linie den Vollzug von Mischehen.

[3]) 1. Makk. 1,11—15.

[4]) Test. Levi 14,5—8.

[5]) Test. Levi 9,10.

[6]) Jubil. 30,7. Schon hier ist aber, wie der Fortgang 30,12 (vgl. S. 46) beweist, die Proselytenehe als erlaubt angesehen.

[7]) Tobit 4,12.



hältnis ist also nicht selten[1]). Der Talmud hat die Erinnerung an einen Gerichtshof aus der Zeit der Hasmonäer festgehalten (also 1. oder 2. vorchr. Jahrhundert), der sowohl die Heirat wie den außerehelichen Geschlechtsverkehr mit Nichtjüdinnen verbot[2]). Ebenso haben im 1. nachchr. Jahrhundert die Schammaiten in einer berühmten Sitzung auf dem Söller des Chananja ben Chizzia ben Garon 18 Sätze aufgestellt, darunter: „Über die Töchter der Nichtjuden", was nur bedeuten kann: Das Verbot von Ehe und Verkehr mit Nichtjüdinnen[3]). In einer alten Überlieferung, offenbar aus der Zeit des Ersten Jahrhunderts n. Chr., ist bestimmt, daß, wer einer Heidin beiwohnt, von den Zeloten erschlagen werden soll[4]). Noch aus der ersten Hälfte des Zweiten nachchr. Jahrhunderts gibt es ein scharfes Wort des R. Ismael gegen den, der eine Nichtjüdin heiratet[5]) oder außerehelich schwanger macht[6]).

Dieser vielfachen Polemik entsprechen manche Nachrichten über Einzelvorgänge, obwohl es natürlich ein günstiger Zufall ist, wenn etwas davon auf uns gekommen ist[7]). Wir hören von einem babylonischen Juden Anilaeus, der eine Heidin zur Frau hat, die sogar ihre Götzen ins Haus mitbrachte[8]). Der im Neuen Testament vorkommende Timotheus ist Sohn einer Jüdin Eunike und eines griechischen, unbeschnittenen Vaters[9]). Genau so war es bei Origenes, der 202 n. Chr. als Sohn einer Jüdin und eines heidnischen, später christlichen Vaters geboren wurde[10]). Drusilla, die Tochter des Herodes Agrippa, hat den römischen Prokurator Felix geheiratet, der natürlich nicht daran dachte, Jude zu werden[11]). Ihre Schwester Berenike war die Maitresse des Titus; daß dieser sie nicht heiratete, war nicht ihre Schuld[12]). Aus dem herodianischen Haus stehen mindestens acht Fälle jüdisch-nichtjüdischer Vermischung fest. Bei den zwei eben genannten ist der Nichtübertritt des heidnischen Teiles sicher; in zwei anderen Fällen, die noch zu besprechen sein werden[13]), ist umgekehrt der Übertritt ausdrücklich festgestellt. In den vier übrigen Fällen ist darüber nichts gesagt; sie betreffen eine Aramäerin[14]), eine Araberin[15]), und zwei Heiraten der kappadokischen Prinzessin Glaphyra, die zuerst mit dem Herodessohn Alexander[16]) und

---

[1]) Sirach 41,22. Vgl. R. Hillel in Aboth 2,7: „Viel Sklavinnen, viel Unzucht"; Num. r. 10 zu 6,2: Polemik gegen „die, welche Unzucht mit den Sklavinnen treiben".

[2]) bab. Ab. zara 36 b.

[3]) bab. Ab. zara 36 b; jer. Schab. 3 c.

[4]) M. Sanh. 9,6: „einer Aramäerin", was vielleicht meint: „einer Römerin", aber doch wohl allgemein im Sinn der „Nichtjüdin" verstanden sein will.

[5]) jer. Meg. 75 c; jer. Sanh. 27 b.

[6]) bab. Meg. 25 a.

[7]) Vgl. J. Juster, Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, économique et sociale, II (1914) p. 45 f., bes. Anm. 4 und 5.

[8]) Jos. Ant. 18,342 ff.

[9]) Apg. 16,1; 2. Tim. 1,5.

[10]) Hieron. Ep. 39,1; Cl. Alex. Strom. 2,20.

[11]) Jos. Ant. 20,143 (παραβῆναί τε τὰ πάτρια νόμιμα πείθεται); vgl. auch Apg. 24,24.

[12]) Tac. Hist. 2,2; Sueton, Titus 7; Dio Cassius 66,15 ff. Vgl. K. G. Kuhn oben, S. 28.

[13]) Vgl. unten, S. 49.

[14]) Jos. Bell. 1,181.

[15]) Jos. Ant. 18,109.

[16]) Jos. Bell. 1,552; Ant. 16,11. Die Söhne und Enkel aus dieser Ehe sind Nichtjuden (Ant. 18,141); auch dies ein Beleg, daß Glaphyra — wenn überhaupt — nur in ganz äußerlicher Weise übergetreten war.

danach mit dessen Bruder Archelaos[1]) verheiratet war, und die dazwischen den Nichtjuden König Jubas von Libyen zum Mann hatte[2]). In welchem Maße sich zeitenweise auch in sehr bewußt jüdischen Kreisen die Erinnerung an das Mischehenverbot der Esrazeit verwischt haben muß, dafür gibt es einen sehr starken Beweis in Gestalt des Buches Esther. Dieses durch und durch jüdische Buch hat offenbar kaum irgendein Problem bei der Tatsache empfunden, daß die fromme Jüdin Esther von dem heidnischen König Artaxerxes geheiratet wird, ohne daß dieser daran denkt, Proselyt zu werden. Erst die späteren sogenannten „Zusätze zum Buch Esther" enthalten die Beteuerung der Esther: „Du weißt, daß ich haßte ... das Bett der Unbeschnittenen und jedes Fremden"[3]). Davon ist im Buch Esther selber noch nicht das Leiseste angedeutet.

Wir müssen also schließen, daß in diesen Jahrhunderten jüdisch-nichtjüdische Mischehen nichts Seltenes gewesen sind und daß dies einfach der Lage entspricht, in der das Judentum steht. Das Judentum ist nicht mehr, wie das alte Israel, ein geschlossenes Volkstum mit bestimmten Siedlungsgebieten und bestimmten lokalen Grenz- und Nachbarvölkern, sondern es ist in vielen Tausenden von Einzelindividuen und kleineren und größeren Splitter-Kolonien über die ganze Oikumene hin verbreitet.

Sind schon die Nachrichten über solche Ehen mehr oder weniger zufällig, dann gilt das natürlich noch viel mehr von dem außerehelichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden und den unehelichen Kindern aus solchen Verbindungen. Von den Kindern wird noch zu reden sein; von der Tatsache außerehelicher Verbindungen steht auf jeden Fall fest, daß sie zahlenmäßig sehr erheblich gewesen sein müssen[4]). Im Talmud sind einmal im Lauf einer einzigen Erörterung mindestens sieben Fälle aufgezählt von Kindern jüdischer Frauen und nichtjüdischer, nicht-proselytischer Männer[5]). Im Zweiten Jahrhundert n. Chr. scheinen in Sepphoris in Galiläa die Fälle in besonderem Maße sich gehäuft zu haben, daß jüdische Mädchen sich mit Nichtjuden und Juden mit Nichtjüdinnen einließen[6]). R. Chanina erinnert an jenen Vorgang beim Wüstenzug, wie ein Israelit namens Simri mit einer midianitischen Heidin Umgang hatte und dafür getötet wurde[7]): „Wieviele Menschen wie Simri gibt es (in Sepphoris) in unserem Geschlecht!"[8]) Josephus erzählt einmal von einem jungen reichen Juden namens Joseph, der sich am Hofe des ptolemäischen Königs in eine alexandrinische Tänzerin verliebt und sie um jeden Preis heiraten oder zur Maitresse machen will[9]). Wir erfahren diesen Fall zufällig deshalb, weil der rechtgläubige Bruder ihn daran verhindert; aber die Geschichte ist typisch für die Dinge, die durch Jahrhunderte hindurch be-

---

[1]) Jos. Ant. 17,341.
[2]) Jos. Ant. 17,349.
[3]) Zusätze zu Esther 3,26 (= LXX Esther 4,17 u).
[4]) Vgl. allein die zahlreichen talmudischen Erörterungen über die Vergewaltigung einer Jüdin durch einen Nichtjuden und umgekehrt; z. B. bab. Sanh. 57 b.; Gerim 3,7 u. a.
[5]) bab. Jeb. 45/46.
[6]) Vgl. dazu A. Büchler, Familienreinheit und Sittlichkeit in Sepphoris im Zweiten Jahrhundert (in: Festschrift für I. Löw [1934], S. 126—164), S. 148 f., 156.
[7]) Nu. 25,6 ff.
[8]) jer. Taan. 66 c.
[9]) Jos. Ant. 12,187 ff.

ständig in Alexandrien und Rom und Antiochien und allenthalben sich wiederholten. Ein anderer Fall, von dem wir hören, weil er politische Verwicklungen zur Folge hatte, ist das Verhältnis des Herodesbruders Pheroras zu einer Sklavin, von der er ein Kind hatte und um deretwillen er die ihm verlobte Prinzessin verschmähte[1]).

V.

Am Buch Esther wird sehr anschaulich, daß es sich bei diesen Bewegungen in vielen Fällen um mehr handelt als nur um das sinnliche Ausleben der Triebe, das die Fesseln der Gebote sprengt. Esthers Verhalten ist nicht als Beispiel sittlicher Laxheit berichtet, sondern unter einem völlig anderen Gesichtspunkt: daß die Jüdin Königin wird, bedeutet Macht, Macht nicht in erster Linie für ihre, der Königin, Person, sondern Macht für ihr Volk! Der heidnische König muß ihr und damit der Judenschaft zu Diensten sein; steht unter ihr und ihrem Herrschaftsanspruch, — ist allein dazu da, Werkzeug für das „erwählte Volk"[2]) und seine Repräsentanten zu sein. Dieser Machtgedanke aber ist für das Judentum so wesenhaft und konstitutiv[3]), daß an ihm sogar die Problematik der Mischehe mit dem Heiden und der an ihr erfolgenden Verunreinigung verschwinden kann.

Das Judentum hat ja stets die beiden Strebungen an sich: eine extensive und eine exklusive. Was wir in diesen Entwicklungen beobachten, ist das Ringen dieser beiden Kräfte. Es kann gar nicht ausbleiben, daß das extensive Streben mehr und mehr — wie immer in den Assimilationsepochen des Judentums — sich als das im eigentlichen Sinn jüdische gebärdet, nämlich als das von Gott gewollte Mittel, den Einfluß des Judentums in der nichtjüdischen Welt zur Geltung zu bringen. Dies und nichts anderes ist, historisch betrachtet, der Sinn des Buches Esther.

Aber natürlich kann jene andere exklusive Tendenz zu diesen willkürlichen, wilden Vermischungen nicht einfach schweigen. Nur bricht sie nun von einer ganz neuen Position her durch, die bisher überhaupt noch keine Rolle gespielt hatte, die aber nun geradezu zur offiziellen Hauptposition wird: das ist die Position des Proselytentums. Mit Hilfe der Proselyten-Idee wird der Macht- und Ausbreitungswille des Judentums in eine Form gebracht, die dem Exklusivitäts-Anspruch in vollem Maße Rechnung trägt. Nur hört jetzt die Exklusivität auf, eine Exklusivität des Volkstums und des Blutes zu sein. Das Judentum wird eine „Religionsgemeinde unter der Fiktion der Blutsgemeinschaft"[4]), und damit wird jene Exklusivität eine Exklusivität der Religion, die in diesem selben Augenblick in den Dienst jenes extensiven Anspruches auf Herrschaft des erwählten Volkes tritt. Sie wird genau das, was in jener theokratischen Gesetzgebung des Esra seinen ersten Ansatz hatte. Der Prozeß ist offenbar so: die alten echten Instinkte des israeli-

---

[1]) Jos. Ant. 16,194. 198.

[2]) Über den Erwählungsgedanken und seine Umgestaltung aus dem Alttestamentlich-Prophetischen ins Jüdische vgl. Forschungen zur Judenfrage I, S. 56 f.

[3]) Über den jüdischen Machtanspruch als wesenhaftes Stück jüdischen Denkens vgl. Forschungen zur Judenfrage I, S. 56—58.

[4]) „Nicht mehr das Blut, sondern das Bekenntnis und der Ritus machen den Juden aus." „. . . nicht mehr das Blut ist das Band, das alle verbindet, sondern das Gesetz und das Bekenntnis zu ihm." R. Kittel, a. a. O., III, S. 652, 655, 656.

tischen Volkstums, die aus jener ursprünglichen naiven Harmlosigkeit zu radikaler Abwehr und Abriegelung der Mischehe geführt hatten, sind dahin. Das werdende Weltjudentum hat sie nicht mehr. Dabei werden aber die alten Gesetze nicht außer Kraft gesetzt, sondern umgedeutet: aus Gesetzen zur Abgrenzung des Volkstums, die sie waren, werden sie Gesetze zur Abgrenzung der Religion.

Das Proselytentum ist der zweite große geschichtliche Faktor, der mit jenem ersten, dem werdenden Weltjudentum, zusammentrifft. Es ist nicht aus der Ehefrage entstanden, aber es hat die Ehefrage entscheidend beeinflußt. Der Tatbestand, um den es sich handelt, ist mit dem einen Satz gegeben: der Nichtjude hört, indem er Proselyt wird, auf, Nichtjude zu sein; er wird Jude. Josephus sagt von den Idumäern, die sich beschneiden lassen: „Von dieser Zeit an sind sie Juden"[1]). Der Talmud sagt genau ebenso: „Hat der Proselyt das Tauchbad genommen und ist er herausgestiegen, siehe, so ist er in allen Dingen wie ein Israelit"[2]). Dem entspricht genau eine römische Grabinschrift[3]), in der ein Mädchen Eirene, dessen beide Eltern Proselyten waren, „Jüdin und Israelitin" genannt[4]) und damit als Glied des erwählten Volkes anerkannt ist. Über gewisse letzte Einschränkungen, die noch bleiben, wird noch zu reden sein[5]); zunächst kann das bisherige einfach festgestellt werden.

Wie der Nichtjude sich als Jude weiß, dafür ist ein Beleg, daß vielfach der übertretende Proselyt beim Übertritt einen neuen jüdischen Namen erhält. Schon aus Elephantine, um 420 v. Chr., kennen wir ein Beispiel: ein Ägypter As-Hor, Sohn des Teos, heißt später Nathan[6]). Auf einer römischen Inschrift heißt eine Proselytin Beturia Paulina mit ihrem jüdischen Namen Sara[7]); auf einer anderen Inschrift hat eine Felicitas vielleicht den Namen Naëmi[8]). Ein ägyptischer Proselyt heißt Binjamin[9]), ein ammonitischer Proselyt Jehuda[10]). Das alles kann nur bedeuten, daß diese Proselyten durch den neuen Namen zeigen wollen, daß sie jetzt Juden sind; genau wie umgekehrt der Assimilationsjude schon in jenen Jahrhunderten seinen jüdischen Namen mit einem griechischen Namen vertauschte —

---

[1]) Jos. Ant. 13,258.

[2]) bab. Jeb. 47 b.

[3]) Zu den Inschriften vgl. jetzt J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum, Recueil des Inscriptions Juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère, Vol. I: Europe (1936) (= Sussidi allo studio delle antichità Christiane I).

[4]) H. W. Beyer-H. Lietzmann, Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom (1930), S. 37, Nr. 44 (= Frey Nr. 21); zur Deutung vgl. K. G. Kuhn in: Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament III (1937), S. 365, Anm. 53.

[5]) Vgl. unten, S. 52 f.

[6]) A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. Chr. (1923), Nr. 15,2; 20,3; 25,3; 28,2.

[7]) C. I. L. VI. 29756 (= Frey Nr. 523).

[8]) N. Müller-N. A. Bees, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde zu Rom (1919), S. 74 f., Nr. 77 (Anmerkung und Vorschlag der Lesung von A. Deißmann). Vgl. Frey Nr. 462.

[9]) Die Texte nennen ihn teilweise (so auch Tosefta: Erfurter Handschrift): Minjamin, was entweder eine Nebenform oder einfache Textverderbnis sein dürfte (vgl. Tosefta: Wiener Handschrift; ed. princ.). Jedenfalls zeigt die Parallele des Jehuda, daß ein jüdischer Name gemeint sein muß.

[10]) M. Jad. 4,4; Tos. Qid. 5,4.

etwa der Hohepriester Onias, der sich Menelaos, oder sein Bruder Josua, der sich Jason nannte — und dadurch kundtat, daß er Grieche sein wollte[1]).

Aber die Proselyten wollen nicht bloß selbst Juden sein, sondern sie gelten auch als solche. Es gibt viele Erzählungen über den frommen Eifer von Proselyten, der unter Umständen den echten Juden als Vorbild hingestellt wird. Vieles davon mag Legende sein, aber es ist jedenfalls typisch dafür, wie man Proselyten beurteilt. Besonders stolz war man auf die Königin Helena von Adiabene[2]); man erzählte sich, ihre Laubhütte sei höher gewesen als die aller Jerusalemer Juden[3]), sie habe 14 oder gar 21 Jahre lang als Nasiräerin gelebt[4]). Von einem anderen Proselyten berichtet die Überlieferung, er habe in der Sorge um seine rituelle Reinheit sogar den großen Gamaliel übertroffen[5]). Der Verfasser einer von den höchsten rabbinischen Autoritäten ohne Einschränkung anerkannten griechischen Bibelübersetzung[6]) aus der Zeit Hadrians war der Proselyt Aquila, wahrscheinlich aus Pontus[7]). Vielleicht war auch der Autor einer anderen Übersetzung des Alten Testaments, Theodotion, Proselyt[8]). Die talmudische Sage machte sogar den Kaiser Nero zum Proselyten und ließ von ihm — also aus einer Proselytenehe — den gefeierten R. Meïr abstammen[9]). Zwei babylonische Proselyten[10]), Schemaja und Ptollion, angeblich Nachkommen des Sanherib[11]), die im ersten vorchristlichen Jahrhundert lebten, sind in einer talmudischen Erzählung das fromme Gegenstück zu dem verweltlichten Hohenpriester: der Hohepriester kommt aus dem Tempel, die Menge folgt ihm nach; da sieht das Volk die beiden frommen Proselyten stehen, wendet sich zu diesen und läßt den Hohenpriester allein. „Mögen Nachkommen der Heiden", heißt es, „die nach den Taten Aarons handeln (d. h. des ersten Hohenpriesters), in Frieden kommen; nicht aber komme ein Nachkomme Aarons in Frieden, der nicht nach den Taten Aarons handelt"[12]). Ebenso kann es im Midrasch heißen, daß der Nichtjude, der Proselyt geworden ist und sich mit dem Gesetz beschäftigt, dem Hohenpriester gleichzuachten sei[13]). Oder: Wir wissen von Proselyten, die besonders leidenschaftlich in

---

1) Jos. Ant. 12,239.
2) Über ihren Übertritt zum Judentum vgl. Jos. Ant. 20,17 ff.
3) Tos. Sukka 1,1.
4) M. Nasir 3,6.
5) Tos. Chagiga 3,2 f.
6) jer. Meg. 71 c: „Aquila der Proselyt übersetzte die Tora vor R. Elieser und vor R. Josua; und sie lobten ihn und sagten zu ihm: Ps. 45,3: Du bist der schönste unter den Menschenkindern."
7) Iren. Haer. 3,21,1 (vgl. Eus. Hist. Eccl. 5,8,10); vielleicht auch Sifra Lev. 25,7 (vgl. H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch [1922—1928], III, S. 490 f.).
8) Iren. Haer. 3,21,1. Vgl. über beide: Schürer, a. a. O., III[4] (1909), S. 435 ff., 439 ff.
9) bab. Gittin 56 a.
10) M. Edujot 5,6.
11) bab. Sanh. 96 b; bab. Gittin 57 b.
12) bab. Joma 71 b.
13) Nu. r. 13 zu 7,19. — Das Wort ist in dieser Form eine — freilich überaus charakteristische — Sekundärbildung. Zu Grunde liegt ein bab. Sanh. 59 a; Ab. zara 3 a; Baba Qama 38 a überlieferter Satz des R. Meïr (S. Lev. zu 18,5: R. Jirmeja), der von dem „Fremden" oder „Nichtjuden" ohne einschränkende Näherbestimmung redet: „Ein Nichtjude, der sich mit dem Gesetz beschäftigt, ist dem Hohenpriester gleichzuachten." Dieser Satz des R. Meïr ist völlig singulär; die durchgängige Anschauung heißt, daß für den

den zelotischen Kämpfen gegen die Römer gekämpft haben und dabei sogar als Führer anerkannt wurden. Proselyten aus Adiabene haben bis zur Zerstörung Jerusalems auf dessen Mauern mitgefochten[1]); einer der wildesten und fanatischsten Führer der Aufständischen, Simon der Zelot, heißt bei Josephus regelmäßig: *ὁ τοῦ Γιώρα*, was nichts anderes ist, als das syrische gijôra = hebr. gêr = „Proselyt": also: Simon, der Sohn des Proselyten[2]).

Alles das zeigt, in welchem Maße für das Bewußtsein beider, der Juden wie der Proselyten, ein solcher frommer Proselyt durch seinen Übertritt in die Gemeinschaft des Judentums eintritt, ja geradezu in ihr aufgeht; wie aber diese Gemeinschaft nun nicht bloß in einer spiritualen, geistig-geistlichen Ebene liegt, sondern wie sie in sehr konkrete irdische Beziehungen und Betätigungen hineinreicht, bis hin zum Kampf um Palästina und um Jerusalem, die Stadt des Judentums.

Diese Lage des Proselytentums, diese seine Stellung innerhalb des Judentums, trifft nun zusammen mit dem Eheproblem, wie es in dem werdenden Weltjudentum mehr und mehr akut geworden ist. Die alten Volksgesetze sind gesprengt, weil das Volk im alten Sinne nicht mehr da ist. Man muß sich einmal ganz konkret vorstellen: das alttestamentliche Gebot, wie es in der Tora im Deuteronomium stand, bildet nach wie vor für das gesetzestreue Judentum das eigentliche Grundgesetz über erlaubte und über verbotene Ehen. Es handelte von sieben kanaanäischen Völkerschaften, dazu noch von zwei oder vier Grenz- und Nachbarvölkern. Andere Völker sind also dort, vom mosaischen Gebot, nicht verboten. Jene Vorschrift über die kriegsgefangene Frau erlaubt sogar die anderen Völker ausdrücklich. Jetzt aber stehen wir in einer Zeit und Situation, in der nicht mehr von sieben oder elf kanaanäischen oder Nachbarvölkern die Rede ist, sondern in der es sich handelt um: Syrien, Kleinasien, Griechenland, Rom, Nordafrika, Spanien, Pontus, Mesopotamien, Persien, Afghanistan, Armenien, Indien, Arabien, Äthiopien. Was haben jetzt jene Vorschriften über die Chiwwiter und Jebusiter noch zu sagen? Esra war weiter gegangen und hatte, über das mosaische Gesetz hinaus, das allgemeine Verbot der Fremdenehe durchgeführt. Aber bei der Lage, die jetzt entstanden war, wenn täglich in der Diaspora, das heißt: in allen Ländern, unter allen Völkern, über den ganzen Orbis Terrarum hin, die Frage konkret gestellt war, ob dieses oder jenes Mädchen oder dieser oder jener junge Mann heiratsfähig sei, — bei dieser Lage konnte es ja schlechterdings nicht ausbleiben, daß man über Esra zurück auf das Deuteronomium zurückgriff und von da her eine größere Freiheit zu gewinnen suchte. Wenn nun aber dazu das andere Faktum kam, daß in allen jenen Ländern der Proselyt vorhanden war und daß dieser Proselyt offiziell als Jude, als Glied des Gottesvolkes galt und behandelt wurde, dann war von selbst der Schluß gegeben: man gewann die Abwehr der wilden Promiskuität mit allen Nichtjuden dadurch, daß man die Proselytenehe

Nichtjuden die Erfüllung der Gebote zwecklos, ja geradezu todeswürdig ist (Deut. r. 1 zu 2,31: „Ein Nichtjude, der den Sabbat beobachtet, bevor er die Beschneidung angenommen hat, ist des Todes schuldig"). Deshalb ist die im Midraschtext vollzogene Einfügung: „der Proselyt geworden ist", lediglich die Angleichung des Satzes an die communis opinio.

[1]) Jos. Bell. 2,520; 6,356. Daß man mit ihrer Hilfe von Anfang an gerechnet hatte, zeigt Bell. 2,388.

[2]) Jos. Bell. 2,521 und oft.



als legitim freigab. Damit hatte man eine scheinbar völlig einwandfreie Regelung: die Ehe Jude/Nichtjude war verboten[1]); die Ehe Jude/Proselyt war gleichwertig mit der Ehe Jude/Jude, war also erlaubt. Ich zitierte vorhin ein Wort des Jubiläenbuches mit harten Drohungen für Mischehen. Aber auch an dieser Stelle, also schon im 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert, geht es wenige Sätze danach weiter: „Wir werden unsere Töchter nicht einem Manne geben, der eine Vorhaut hat, denn das wäre eine Schmach für uns"[2]). Das kann nur bedeuten: wo Beschneidung eingetreten ist, da hat das Problem aufgehört.

Es gibt eine höchst instruktive Anekdote aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert, aus Akko; sie gehört schon der ältesten Überlieferungsschicht des Midrasch an[3]). Ein junger Rabbi ist im Begriff, sich von einer besonders schönen Hetäre verführen zu lassen, steht aber im letzten Augenblick vom Geschlechtsakt ab, weil ihm die Sündigkeit seiner Handlung zum Bewußtsein gebracht wird; wobei kaum ersichtlich ist, ob die Sündigkeit im Umgang mit der Hure besteht oder im Umgang mit der Nichtjüdin. Das Mädchen will nicht von ihm lassen, verkauft und verteilt ihr Geld und kommt ins Lehrhaus zu dem Lehrer ihres Liebhabers. „Rabbi, mache mich zur Proselytin!" Worauf der Rabbi zu seinem Schüler spricht: „Steh auf, nimm deinen Kauf (das Mädchen) in rechtmäßigen Besitz; die Polster, die sie dir verbotenerweise zurecht gemacht hatte (nämlich: das Lager für den Geschlechtsakt), möge sie dir nun erlaubterweise zurechtmachen", — d. h.: jetzt, da sie Proselytin ist, darfst du sie haben, nicht mehr als Dirne, sondern als rechtmäßige Ehefrau. Die Nichtjüdin, die Proselytin geworden ist, ist legitime Ehefrau.

Das lag auch unter einem anderen Gesichtspunkt nahe. In dem Maße, in dem die jüdische Religion Ritualreligion wird, ist die Legitimität der Ehe nicht mehr in erster Linie ein Problem des Blutes[4]), sondern der rituellen Korrektheit. Die fremde Ehe ist gesetzwidrig, weil sie Verunreinigung ist, und das ist sie schon deshalb, weil der Nichtjude und die Nichtjüdin alle die Reinheitsgebote — z. B. beim Essen, oder Verunreinigung nach Samenfluß, oder bei der Menstruation[5]) — nicht kennt und nicht beachtet. Wer mit dem Nichtjuden oder der Nichtjüdin Umgang hat — ob ehelich oder außerehelich —, der versündigt sich nicht so sehr, weil es ein Blutsfremder oder weil es der Angehörige eines feindlichen Volkes ist, ja nicht einmal darauf liegt der Ton, daß jener einen anderen Gottesglauben hat[6]),

---

[1]) Dem entspricht der bekannte Satz des Tacitus: alienarum concubitu abstinent, Hist. 5,5. Es ist ein Irrtum, wenn dieser Satz gelegentlich als Beleg dafür aufgefaßt wird, „daß die Juden im Römerreich ihr Blut rein erhielten"; so R. Andree, Zur Volkskunde der Juden (1881), S. 51.

[2]) Jubiläen 30,12; vgl. oben, S. 39.

[3]) Sifre Nu. § 115 zu 15,41 (bearbeitet und erklärt von K. G. Kuhn [1933 ff.], S. 353 ff.). Der in der Erzählung vorkommende Lehrer ist entweder R. Meïr, der Zeitgenosse Aqibas, oder der etwas jüngere R. Chijja (oder nach einer Handschrift [vgl. Kuhn, Anm. 139]: „in das Lehrhaus Rabbis"): jedenfalls erste oder zweite Hälfte des 2. nachchr. Jahrhunderts.

[4]) Außer bei der Priesterehe; über sie vgl. unten, S. 52.

[5]) bab. Ab. zara 36 b: „Sie bestimmten, daß ihre (der Nichtjuden) Töchter von der Wiege an als Menstruierende gelten sollten"; „sie ordneten an, daß ein Kind eines Nichtjuden wie ein Ausflußbehafteter verunreinigend sei". Die Nichtjuden werden kurzerhand „Die Unreinen" genannt; vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV., S. 375.

[6]) Vgl. die im Folgenden angeführten Zitate aus Gerim 3,1 ff.

sondern die eigentliche Sünde ist die rituelle Verunreinigung an dem rituell nichtreinen Menschen. Beim echten Proselyten aber ist eben dieser Punkt in Ordnung gebracht. Durch Tauchbad und Beschneidung ist alle seine frühere heidnische Unreinheit beseitigt, und wenn er jetzt als Proselyt rituell einwandfrei lebt, so ist durch die Ehe mit ihm ein Problem ritueller Verunreinigung so wenig gegeben wie bei irgendeinem blutsmäßigen Volljuden.

In welcher Ausschließlichkeit die Fragestellung zur Ritual-Fragestellung geworden ist, beweist ferner die Tatsache, daß alle Zwischenstufen zwischen Heidentum und Proselytentum, die nicht den rituell vollgültigen Übertritt in die jüdische Ritualgemeinschaft bedeuten, für die Legitimation der Ehe ungenügend sind. Wenn ein Nichtjude „es auf sich genommen hat, den Götzendienst zu meiden" — d. h. also: den jüdischen Monotheismus anerkennt — oder „den Genuß von ungeschächtetem Fleisch zu meiden": „weder verheiratet man an ihn noch heiratet man von ihm Frauen"[1]). In einer Stadt waren, so wird berichtet[2]), jüdische Mädchen von Männern geheiratet und geschwängert worden, die die Beschneidung, aber noch nicht das Proselyten-Tauchbad hatten; die Kinder galten zwar nach ihren Müttern[3]) als Juden, aber gleichzeitig als „Bastarde" und „Hurenkinder", weil die Verbindung eine verbotene war[4]). Nur der volle Übertritt durch Beschneidung und Tauchbad macht den rituell einwandfreien Voll-Proselyten aus. Es kann sogar die merkwürdige Situation entstehen, daß palmyrenischen Proselyten der Zugang zum Judentum verweigert wird[5]): nicht weil sie aus dem Heidentum — oder aus einem besonders gefährlichen Heidentum — kommende Proselyten sind, sondern weil in dieser Stadt eine jüdisch-heidnische Mischbevölkerung lebt, die im Verdacht steht, seit langem bei ihren Vermischungen die korrekten jüdischen Ehegebote vernachlässigt zu haben. Was diese Proselyten anfechtbar macht, ist also, daß sie möglicherweise in rituell nicht einwandfreier Weise jüdisches Blut in sich tragen: diese Möglichkeit ist schlimmer als die, daß sie rein heidnisches Blut haben. Dies Beispiel zeigt zwingend, daß es sich nicht um eine Frage der volksmäßig-genealogischen, sondern der rituellen Reinheit handelt.

Das Problem der Proselytenehe ist freilich älter als die Ritualisierung der jüdischen Religion[6]) und man wird auch nicht sagen können, daß es einfach in ihr aufgeht. Es ist nur durch sie vereinfacht und vollends zu einer kasuistisch befriedigenden Lösung gebracht worden. Wir haben vorhin ein sehr frühes Dokument erwähnt, das schon von dem Problem der Proselytenehe handelt: das Büchlein Ruth. Die beiden Moabiterinnen Ruth und Orpa haben zwei jüdische Männer geheiratet. Nach dem Tode der Männer kehrt die eine, Orpa, nach Moab zurück,

---

1) Gerim 3,1—3.
2) bab. Jeb. 46 a.
3) Vgl. unten S. 54.
4) Vgl. unten S. 50. Die Näherbestimmung des Begriffes „Bastard" (mamsēr) schwankt. Nach R. Aqiba bzw. der an ihn sich anschließenden Gemara ist jedes in einem verbotenen Umgang erzeugte Kind ein mamsēr, nach anderen nur die Kinder aus einem todeswürdigen Inzest. Vgl. M. Jeb. 4,13; bab. Qid. 74 b.
5) bab. Jeb. 16 a/b.
6) Vgl. auch die literarisch ziemlich späte, jedenfalls wohl nachexilische Stelle Jes. 14,1 (vgl. B. Duhm, Kommentar[3] [1914], z. St.), die das freie Konnubium mit Proselyten schon vorauszusetzen scheint. Vgl. Bertholet, a. a. O., S. 255.

wie es heißt: „Zu ihrem Volk und zu ihrem Gott“[1]); die andere, Ruth, bleibt bei ihrer jüdischen Schwiegermutter, denn: „Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist mein Gott“[2]). Sie heiratet später einen Verwandten ihres ersten Mannes, Boas[3]), und wird schließlich die Stammutter Davids[4]). Wenn man bedenkt, daß sowohl im Deuteronomium[5]) als später bei Nehemia[6]) gerade die Moabiter ein für die Ehe besonders streng verbotener Nachbarstamm waren, so kann man das Buch schwerlich anders verstehen, denn als Versuch, dem rigorosen Mischeheverbot — sei es zur Zeit des Deuteronomium, sei es zur Zeit von Esra-Nehemia[7]) — entgegenzuwirken mit der Frage, ob nicht doch eine ernsthafte und nicht bloß äußerliche religiöse Zugehörigkeit zur Religion Israels — hier noch gar nicht in einem betont rituellen Sinn — alles verändere.

Zur Zeit der Elephantine-Papyri, um 420, hat es gleichfalls — wie jener As-Hor/Nathan beweist — schon die Proselytenehe gegeben[8]). Sicher ist es von frühen Zeiten an in zahllosen Fällen so gewesen, vor allem bei der Frau, daß sie in den religiösen Verband des Mannes und seiner Sippe eintrat, längst ehe gesetzliche Regelungen aufgestellt waren[9]). Das Beispiel der Orpa beweist, daß der Anschluß in solchen Fällen oftmals nach dem Tode des jüdischen Gatten von selbst wieder aufhörte und Rückkehr ins Nichtjudentum eintreten konnte. Auch das hat sich selbstverständlich zu allen Zeiten, auch später, beständig wiederholt. Man ist teilweise auf rabbinischer Seite solchen Fällen gegenüber mißtrauisch gewesen; jener Rabbi im Fall der Hure, die übertreten wollte, sagt nicht unberechtigterweise: „Meine Tochter, hast du etwa deine Augen auf einen unter den Gelehrtenschülern geworfen?“[10]) Es kann sogar heißen: „Wenn ein Mann Proselyt wird um einer Frau willen und eine Frau um eines Mannes willen . . ., so sind sie gar keine (richtigen) Proselyten“[11]). Wieder gibt die Geschichte des Herodianischen Hauses[12]) einige drastische Beispiele. Die schon genannte Drusilla, Tochter des Herodes

[1]) Ruth 1,15.
[2]) Ruth 1,16.
[3]) Ruth 2,1; 4,13.
[4]) Ruth 4,17.
[5]) Deut. 23,4.
[6]) Neh. 13,1.
[7]) Mit Rücksicht auf gewisse im Buch Ruth vorkommende Aramaismen ist das Zweite wahrscheinlicher; vgl. E. Kautzsch-A. Bertholet: Die Heilige Schrift des Alten Testaments[4] II (1922), S. 408.
[8]) Vgl. oben, S. 43. Auch sonst haben viele Juden der Kolonie von Jeb Väter und Großväter mit ägyptischen Namen; vgl. R. Kittel, a. a. O., III, S. 513, Anm. 3.
[9]) Ein sehr altes Beispiel bietet die Erzählung über Rahel, die, als sie ihrem Manne in die Fremde folgt, heimlich die väterlichen „Teraphim“ mitnimmt, was offenbar als gegen Sitte und Brauch verstoßend berichtet wird; Gen. 31,19 ff. Es kann nur gefolgert werden, daß die Frau, wie aus der väterlichen Sippe, so auch aus dem Kultbereich des väterlichen Gottes in Sippe und Kult des Ehemannes übergeht.
[10]) Sifre Nu. § 115 zu Nu. 15,41.
[11]) bab. Jeb. 24 b; ebenso Gerim 1,7. Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., II, S. 717.
[12]) Auch die Herodianer selbst sind Proselyten-Nachkommen, denn Antipater, der Vater Herodes' des Großen, war Idumäer (Jos. Ant. 14,8; Bell. 1,123), seine Mutter Kypros wahrscheinlich Araberin (Jos. Bell. 1,181; Ant. 14,121 v. l.). Daß man diese Abkunft zu Ungunsten des Geschlechtes betonte, hatte in diesem Fall seinen Grund in der speziellen polemischen Stimmung gegen die Herodianer, noch nicht in einer allgemeinen Antipathie gegen die Proselyten.

Agrippa — die zuletzt den Römer Felix heiratete — sollte zuerst den Sohn des Königs von Kommagene heiraten; der hatte zunächst versprochen, zum Judentum überzutreten, tat es dann aber doch nicht, so daß die Heirat unterblieb[1]). An seine Stelle trat dann der König Azizus von Emesa, der sich ihretwegen beschneiden ließ[2]) und von dem sie sich dann später wieder scheiden ließ, um den Römer Felix zu heiraten[3]). Ihre Schwester Berenike heiratete Polemon, den König von Kilikien; auch dieser ließ sich zu dem Zweck beschneiden. Die Ehe ging dann auseinander, Berenike wurde, wie schon erwähnt, die Maitresse des Titus, und Polemon kümmerte sich nicht mehr um sein Judentum. Dieser letztere Fall ist aber trotzdem besonders bezeichnend. Berenike war wegen ihres liederlichen Lebenswandels im Gerede des Volkes. Das ist ihr peinlich und Josephus erzählt, aus diesem Grunde habe sie den Polemon beredet, sich beschneiden zu lassen und sie zu heiraten[4]). Sie will also offenbar etwas tun, was als ganz korrekt gilt und ihren guten Ruf wiederherstellt. Der Vorgang beweist: zu diesem Zweck ist es in dieser Zeit nicht mehr nötig, einen echten Juden zu heiraten; einen Proselyten zu heiraten, ist ebenso korrekt. Daraus ergibt sich, daß also tatsächlich die Proselytenehe nicht bloß in der Theorie, sondern in der vollen Praxis als eine völlig einwandfreie Sache galt, in jeder Hinsicht: religiös und rituell, moralisch, national und völkisch.

VI.

Dies ist der Tatbestand, der sich herausgebildet hat, und die Sitte und Praxis, die in den Jahrhunderten um die Zeitenwende vorliegen. Diesem Tatbestand haben nun die rabbinisch-talmudischen Bestimmungen in vollem Umfang Rechnung getragen[5]).

Es besteht für sie freilich eine große Schwierigkeit. Die ursprünglichen alttestamentlichen Bestimmungen, wie sie in der Tora, vor allem im Deuteronomium, stehen, stimmen nicht zu dieser tatsächlichen Praxis. Der alttestamentliche Wortlaut aber konnte natürlich für das schriftgelehrte Judentum unmöglich außer Kraft gesetzt werden, vielmehr mußte die Praxis aus eben diesem Wortlaut ihre Rechtfertigung bekommen. Das Mittel, beides übereinzubringen, das heißt aber: den widerstrebenden alttestamentlichen Wortlaut der Praxis, wie sie sich mit den Proselyten herausgebildet hatte, anzupassen, war, wie in allen analogen Fällen, die Umdeutung und die Kasuistik, mit deren Hilfe man aus dem Wortlaut der Tora dasjenige herauszuexegesieren versuchte, dessen man bedurfte.

Erstens. Die Erinnerung an das Esra-Nehemianische Gesetz mit seinem absoluten Mischehenverbot scheint, soweit sich nach der erhaltenen Überlieferung schließen läßt, in den Erörterungen der talmudischen Zeit so gut wie gar keine

1) Jos. Ant. 19,355; 20,139.
2) Jos. Ant. 20,139.
3) Jos. Ant. 20,143.
4) Jos. Ant. 20,145.
5) Vgl. die vorzügliche Materialsammlung bei Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 378 bis 383 (Exkurs: Die Stellung der alten Synagoge zum Konnubium zwischen Juden und Nichtjuden).

Rolle gespielt zu haben[1]). Weithin empfand man wohl den Widerspruch nicht, weil man so sehr den Proselyten als Juden ansah, daß nur die Ehe mit dem Nicht-Proselyten zu Esras Gesetz in Widerspruch zu stehen schien; dazu kam, daß das Hauptinteresse der rabbinischen Erörterung überhaupt an den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, der „Tora" im engeren Sinn, haftete. Für das neuere Judentum seit der Assimilation liegt zumeist in der Erinnerung an die scharf anti-assimilatorische Stellung von Esra-Nehemia eine erhebliche Peinlichkeit, die offen in die Form gekleidet werden kann: „Die Entscheidung (des Esra) . . . war zu strenge und kann weder mit dem biblischen Gesetz noch mit der späteren Halacha in Einklang gebracht werden"[2]).

Zweitens. Viel schwieriger war es mit den älteren Bestimmungen der vorexilischen Gesetze, weil diese den Unterschied zwischen erlaubten und unerlaubten Völkern gemacht hatten. Der Grundsatz heißt jetzt völlig allgemein und radikal wie bei Esra: alle Nichtjuden und Nichtjüdinnen — nämlich die nicht übergetreten sind — sind verboten, ohne Ausnahme. „Mit einer Nichtjüdin gibt es keine Ehe"[3]); „Mit einem Nichtjuden ist die Verlobung ungültig"[4]).

Dem steht aber jene alte Bestimmung über die kriegsgefangene Frau im Wege; also muß sie umgedeutet werden. Der alttestamentliche Wortlaut heißt: Wenn du sie zum Weibe nehmen willst „so bringe sie in dein Haus, daß sie ihr Haupt schere, ihre Nägel beschneide, ihre Gefangenenkleidung ablege, in deinem Hause bleibe und ihren Vater und ihre Mutter einen Monat lang beweine: danach darfst du zu ihr eingehen und sie heiraten, daß sie dein Weib sei"[5]). Die talmudische Auslegung legt den Ton auf das „danach" und deutet es: danach, d. h.: wenn sie Proselytin geworden ist[6]). Am anschaulichsten wird die Umdeutung am Targum zu der Deuteronomiumstelle („Targum" ist die aramäische, frei paraphrasierende Übersetzung des alttestamentlichen Textes)[7]). Wenn der alttestamentliche Text heißt: „Sie soll ihre Gefangenenkleider vor dir ablegen und in deinem Hause bleiben", so gibt das Targum wieder: „Sie soll ihr Gefangenenkleid vor dir ablegen und du sollst sie ein Tauchbad nehmen und zum Judentum übertreten lassen in deinem Hause"; aus dem alttestamentlichen: „Und ihren Vater und ihre Mutter beweinen", wird: „Und sie soll weinen über den Götzendienst im Hause ihres Vaters und ihrer Mutter"; aus dem alttestamentlichen, daß sie einen Monat lang weinen solle, werden im Targum drei Monate, aber mit dem Sinn: „Du sollst drei Monate warten, damit du erkennest, ob sie schwanger sei".

[1]) Ein Hinweis z. B. M. Qid. 4,1.
[2]) Freund, a. a. O., S. 168. Vgl. auch J. Hamburger, Realenzyklopädie für Bibel und Talmud, II (1883), S. 552: „ob dieselbe (Esras Reform) das Gesetz wirklich für sich hatte, ist eine andere Frage"; A. Brüll, Die Mischehe im Judentum im Lichte der Geschichte (1905) [wertlos!], S. 14: „obwohl sie (Esras Bestimmung) in offenem Widerspruche zu den geschichtlichen Erinnerungen und zum biblischen Gesetze stand". Alle diese Urteile sind nicht historisch begründet, sondern aus dem Assimilationsdogma erwachsen. — Anders F. Kahn, Die Juden als Rasse und Kulturvolk (1920), S. 141: „Großtat bewußter Rassenzucht", „rassenbiologische Glanzleistung der Mischehenverdammnis durch Esra und Nehemia".
[3]) Sifre Deut. § 215 zu 21,15.
[4]) bab. Jeb. 45 b.
[5]) Deut. 21,11—13; vgl. oben, S. 34.
[6]) bab. Qid. 68 b; vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 379 f.
[7]) Targum Jeruschalmi I zu Deut. 21,13.

„Danach", so fährt das Targum fort, „darfst du zu ihr eingehen und ihr die Morgengabe verschreiben, daß sie dir zum Weibe werde." Also: Er darf sie heiraten, wenn sie durch das Tauchbad Proselytin geworden ist, wenn sie ihren früheren Götzendienst beweint hat, wenn festgestellt ist, daß sie nicht aus ihrer heidnischen Zeit eine Schwangerschaft mitgebracht hat. Damit ist klargestellt: Die ursprünglich widerstrebende alttestamentliche Bestimmung wird selbst zum Kronzeugen für das, was bewiesen werden soll: daß die nichtproselytische Frau unter allen Umständen verboten ist.

Drittens. Noch schwieriger ist es aber mit jenen Völkerschaften im alttestamentlichen Text — jenen Nachbar- und Grenzvölkern —, die für alle Zeit oder für mehrere Generationen verboten waren und bei denen offenbar auch das Proselyt-Werden keine Ausnahme schafft; die Bestimmung heißt teilweise ausdrücklich, daß sie nicht Glieder der israelitischen Gemeinde werden dürfen[1]). Dabei wird von vornherein an einer Stelle eine Ausnahme konstruiert, die besonders dringlich erscheint. Deuteronomium 23,4 verbietet die Ammoniter und Moabiter für zehn Generationen, also für so gut wie immer. Nun ist ja aber Ruth, die Ahnfrau des David, Moabitin gewesen[2]). Es darf natürlich nicht sein, daß David aus einer verbotenen Ehe stammt. Folglich wird festgestellt, daß der alttestamentliche Wortlaut heißt: „Kein Ammoniter und Moabiter soll in die Gemeinde Jahves kommen". „Von den Männlichen redet die Schrift, aber nicht von den Weiblichen: ein Ammoniter und nicht: eine Ammonitin; ein Moabiter und nicht: eine Moabitin"[3]). Also ist die Heirat mit Ruth und damit der Stammbaum Davids in Ordnung!

Viertens. Weitaus am schwierigsten aber war es, den kasuistischen Beweis für die allgemeine Erlaubtheit dieser verbotenen Völker zu gewinnen, nicht bloß der moabitischen Frauen, sondern auch der Männer. Zwar die sieben kanaanäischen Völker waren insofern nicht so sehr bedeutsam, als es Chiwwiter, Jebusiter und dergleichen längst nicht mehr gab. Aber männliche Moabiter und Ammoniter und Edomiter (das sind: Idumäer) und Ägypter gab es noch und es kamen beständig Heiraten mit ihren Proselyten in Frage. Darüber hat es nun viele Diskussionen gegeben. Im Targum und in der Mischna sind zum Teil die alten Verbote aufrechterhalten. Der entscheidende Gesichtspunkt aber, der in der Praxis dazu führte, entgegen dem alttestamentlichen Verbot auch diese Ehen anzuerkennen, ist in den überlieferten Diskussionen immer wieder: „Sind denn die Ammoniter und Moabiter noch an ihrer ursprünglichen Stelle? Längst ist Sanherib heraufgezogen, der König von Assur, und hat alle Völker untereinander gemischt"[4]). „Weder die Ammoniter und Moabiter sind noch an ihrer Stelle, noch sind die Ägypter und Edomiter noch an ihrer Stelle, sondern ein Ammoniter heiratet eine Ägypterin und ein Ägypter heiratet eine Ammonitin; der eine von diesen allen heiratet eine von allen (beliebigen) Geschlechtern des Erdbodens und ein anderer von allen Geschlechtern des Erdbodens heiratet eine von diesen

[1]) Deut. 23,4.
[2]) Ruth 4,17.
[3]) Sifre Deut. § 249 zu 23,4.
[4]) M. Jad. 4,4.

allen"[1]). Also: Jene alten Bestimmungen sind angesichts der allgemeinen Völkermischungen nicht mehr durchführbar. Man findet dann auch einen Schriftbeweis: Jesaja 10,13: „Ich machte weichen die Grenzen der Völker"; von da her kann dann nachträglich die Entscheidung auch noch eine exegetische Begründung erhalten[2]).

Fünftens. Neben diesen Hauptbestimmungen des Talmud ergeben sich noch einige Sonderregelungen zur Mischehenfrage, vor allem für die Priester, für die Kinder, für die Sklaven. Der Priester nimmt eine Sonderstellung ein. Er ist derjenige, bei dem die alte Fragestellung nach der Reinheit des Blutes allein noch aufrechterhalten worden ist. Er darf nur eine Vollisraelitin heiraten[3]). „Ist jemand ein Priester von einwandfreier Herkunft, so ist es für ihn etwas Verwerfliches, eine Proselytin zu heiraten"[4]). „Wer teil hat am Priestertum, soll mit einem Weibe, die seinem Volke angehört, Kinder erzeugen; ... er soll die Familie prüfen, von den Ahnen die Geschlechterfolge herleitend[5]) und viele Zeugen beibringend." Daß diese Vorschrift sehr ernst genommen wurde, berichtet Josephus[6]). Sie gelte „nicht nur im jüdischen Land selbst, (sondern) ... wo in der Welt etliche aus dem Priestergeschlecht leben". „Denn sie senden nach Jerusalem Verzeichnisse, die väterlicherseits den Namen der Eltern und der früheren Ahnen enthalten. Bricht ein Krieg aus ...[7]), so stellen die übriggebliebenen Priester aus den alten Urkunden wieder neue zusammen und prüfen die noch lebenden Weiber"[8]). Es ist ein besonderer Beweis für die ungeheure Stärke des proselytischen Gedankens, daß mit der Zeit auch diese Bestimmung erweicht worden ist. Im 2. nachchristlichen Jahrhundert gab es ernstlich die Meinung, die nächste Generation, d. h. die Tochter aus einer Proselytenehe, sei dann auch für den Priesterstand erlaubt[9]). Ebenso sind offenbar die Bestimmungen über das Priestergeschlecht nicht auf andere, noch so wichtige, Ämter übertragen worden, weil diese Konsequenzen zu weit geführt hätten. Ein in Babylonien lebender Rabbi namens Mari war Sohn einer Jüdin Rahel und eines heidnischen, später proselytischen Vaters Issur[10]). Der Sohn wurde trotzdem zum Ephoren der babylonischen Judenschaft

[1]) Tos. Qid. 5,4. Über die anschließenden Worte vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 382.

[2]) M. Jad. 4,4.

[3]) jer. Jeb. 9 b; Tos. Qid. 5,3. Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 2 f.; II, S. 376; IV, S. 378 Anm.

[4]) Dieser Hinweis mag zugleich als Antwort auf M. Bubers ausweichende Verschleierung des geschichtlichen Tatbestandes genügen; M. Buber, in: Theol. Blätter 12 (1933), S. 371, nochmals abgedruckt in: Die Stunde und die Erkenntnis, Reden und Aufsätze (1936), S. 180.

[5]) Vgl. Tos. Sanh. 7,1: „Dort (in der Quaderhalle des Tempels) saßen sie und prüften die Abstammung der Priester." M. Qid. 4,5: Bei der Heirat mit einem Priester muß die Abstammung der Priesterstochter auf mindestens vier Generationen rückwärts geprüft werden, die der Levitin oder sonstigen Israelitin auf fünf Generationen.

[6]) Jos. Ap. I, 32 ff.

[7]) Vgl. unten, S. 56 f.

[8]) Die fortschreitende Erweichung und Auflösung dieser Sitte wird eigentümlicherweise gerade an der Person desselben Josephus sichtbar; vgl. unten, S. 57, Anm. 3.

[9]) M. Qid. 4,6 f.; bab. Qid. 78 b. Eine andere Erweichung war, daß man später in manchen Kreisen erwog, ob eine Proselytin, die schon als ganz kleines Kind — vor 3 Jahren und 1 Tag (d. h. vor dem frühest möglichen Termin der Geschlechtsreife und der damit verbundenen rituellen Unreinheit) — Jüdin geworden war, für die Priesterehe tauglich sei; vgl. jer. Qid. 66 a.

[10]) bab. Baba Bathra 149 a; Ab. zara 70 a; Schab. 154 a.

ernannt. Es entstand die Frage, ob das erlaubt sei, denn der Amtsträger müsse sein: „Aus der Mitte deiner Brüder"[1]). Antwort: „Seine Mutter war aus Israel, somit heißt es von ihm: Aus der Mitte deiner Brüder"[2]). Eintritt in den Priesterstand wäre für ihn unmöglich gewesen; aber für dieses wichtige rabbinische Amt liegt kein Hindernis vor.

Sechstens. Eine gewisse Sonderstellung des Proselyten innerhalb Israels und eine Erinnerung an die Tatsache seiner blutsmäßigen Nicht-Zugehörigkeit bleibt auch sonst bestehen. Wenn der Jude spricht: „Der Gott unsrer Väter", dann sagt der Proselyt: „Der Gott eurer Väter" oder: „Der Gott Israels"; nur wenn seine Mutter eine Israelitin war, darf er sagen: „Der Gott unsrer Väter"[3]). In der Polemik[4]) gegen Herodes und seine Nachkommen spielte eine gewisse Rolle die Frage, ob ein Proselyten-Nachkomme König sein dürfe oder ob er als solcher abzulehnen sei[5]). Dabei beruft man sich auf jene Stelle: „Aus der Mitte deiner Brüder sollst du einen König über dich setzen"[6]). Doch wirken hier offenbar zwei weitere Faktoren mit: einmal der allgemeine Haß der Rabbiner gegen Herodes und sein Haus, sodann die Erinnerung an jene Zeit, in der das königliche Amt gleichzeitig das hohepriesterliche in sich schloß[7]). Daß in der älteren Zeit der Schluß kein allgemeiner war, beweist eine Szene, in der das Volk ostentativ dem König Agrippa I. — in Anknüpfung an den alttestamentlichen Satz — zurief: „Sei unbesorgt, Agrippa, du bist unser Bruder, du bist unser Bruder", was die spätere rabbinische Tradition als unerlaubte „Schmeichelei" mißbilligte[8]). Ferner gelten gewisse besondere Bestimmungen nicht oder nur umstritten für den Proselyten[9]), und in diesem Zusammenhang sind ihm auch eine Anzahl Menschenklassen für die Ehe[10]) erlaubt, die für den Vollisraeliten und die Vollisraelitin verboten sind: z. B. Sklaven, Bastarde, Findlinge und solche, die ihren Vater nicht wissen[11]). Sie alle dürfen nicht eine vollisraelitische Ehe eingehen, wohl aber eine Proselytenehe.

Siebentens. Auch die so umgrenzten Bestimmungen sind natürlich im weiten Umkreis des Judentums, vor allem der Diaspora, vielfach übertreten worden. Wir sprachen schon davon[12]), daß es jüdisch-heidnische Mischehen ohne Übertritt des heidnischen Teils gab, ebenso wie es selbstverständlich in erheblichem Umfang außerehelichen Geschlechtsverkehr zwischen Juden und Nichtjüdinnen und umgekehrt gab. In beiden Fällen entstanden Kinder. Außerdem existierte eine große Klasse von Menschen zwischen Heidentum und Proselytentum, die sogenannten

---

1) Deut. 17,15.
2) bab. Jeb. 45 b.
3) M. Bik. 1,4.
4) Über deren nicht-jüdische Abstammung vgl. oben, S 48, Anm. 12.
5) b. Baba bathra 3 b; vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 88.
6) Deut. 17, 15.
7) Vgl. die Erzählung über Johannes Hyrkanus, unten S. 57.
8) b. Sota 41 b; vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., I, S. 389.
9) Es ist z. B. fraglich, ob die Proselytin, wie sonst die des Ehebruchs verdächtige Israelitin (Nu. 5,12 ff.), das Fluchwasser zu trinken hat (M. Ed. 5,6).
10) M. Qid. 4,1.
11) Vgl. Tos. Qid. 5,2. Eine Erzählung über einen Proselyten, dem eine israelitische Bastardin zur Heirat erlaubt war: jer. Qid. 64 c.
12) Vgl. oben, S. 40.

„Gottesfürchtigen", Halbproselyten mannigfachster Abstufung: Menschen, die sich für das Judentum interessierten, zu ihm Beziehungen hatten, ihm möglicherweise sogar eine Synagoge bauten[1]), die aber nicht durch Beschneidung und Tauchbad übertraten, die also nicht Proselyten im engeren Sinne wurden[2]). Mit ihnen gab es natürlich erst recht Umgang und Heiraten. Was wurde aus den *Kindern* aller dieser Verbindungen, wie waren sie anzusehen und zu behandeln? Ein Beispiel: Jene Drusilla hatte mit Felix, dem Römer, einen Sohn namens Agrippa, der später beim Ausbruch des Vesuvs ums Leben kam[3]). Galt dieser als Jude oder Heide? Die Norm, die ein für allemal für das Judentum feststand, war: daß das Kind nach der Mutter ging. Während also alle Kinder aus einer jüdisch-proselytischen Mischehe eo ipso dem Judentum angehören, gilt dies außerdem noch von allen Kindern eines heidnischen Vaters, deren Mutter Jüdin oder Proselytin ist. Kinder dagegen einer nichtproselytischen Heidin sind Nichtjuden, auch wenn der Vater Jude ist[4]). Angesichts der Verhältnisse, die wir beschreiben, sind diese Bestimmungen natürlich von sehr weitgehender Bedeutung, vor allem weil dabei irgendein Unterschied zwischen ehelich und außerehelich nicht besteht: „Wenn ein Nichtisraelit einer Israelitin beigewohnt hat, so ist das Kind tauglich, gleichviel, ob sie eine ledige oder eine Ehefrau ist[5])."

Achtens. Eine besondere Stellung haben schließlich die *Sklaven*,[6]) und auch das wirkt sich in den Bestimmungen für die Ehe sehr erheblich aus[7]). Die Lage ist verschieden, ob der Sklave Jude oder Nichtjude ist. Der *jüdische Sklave* eines *jüdischen Herrn* wird nach dem Jobelgesetz nach sechs Jahren frei[8]), wenn er nicht schon vorher freigekauft worden war. In der Zwischenzeit kann ihn eine freie Jüdin nicht heiraten, dagegen natürlich eine jüdische Sklavin. Es ist aber ebenso möglich, daß ihm sein jüdischer Herr eine nichtjüdische Sklavin gibt[9]),

---

[1]) Beispiele: der Hauptmann von Kapernaum im Neuen Testament, Luk. 7,5; ebenso Julia Severa, eine vornehme Frau aus Akmonia in Phrygien, die eine Synagoge erbaut hat, obwohl sie selbst nicht Jüdin, auch nicht Proselytin, sondern „Oberpriesterin" (wie es scheint, des Kaiserkultes) ist (vgl. die sie betreffenden Inschriften und Münzen bei Schürer, a. a. O., III, S. 20 f.).

[2]) Zahlreiche Beispiele auf den Missionsreisen des Paulus: Apg. 13, 16. 26. 43. 50. Ferner z. B. König Izates von Adiabene (Sohn der oben, S. 44, erwähnten Königin Helena), der sich nachträglich beschneiden ließ, zunächst aber ohne Beschneidung dem Judentum anhing: Jos. Ant. 20,40 ff.; oder die Schilderung des Juvenal über die römische Familie, in der der Vater den Sabbat hält und Schweinefleisch meidet, der Sohn aber sich beschneiden läßt, — also erst dieser Letztere Vollproselyt wird: Juv. Sat. 14,96—106.

[3]) Jos. Ant. 20,143 f.

[4]) Belege: Strack-Billerbeck, a. a. O., II, S. 741; IV, S. 383. Vgl. Schulchan Aruch, אבן העזר, § 4, Nr. 19.

[5]) bab. Jeb. 45 b; vgl. Gen. r. 7 zu 1,20. — Daran ändert auch die andere Bestimmung nichts, daß dieses selbe Kind in jedem Fall als „Hurenkind" (d. h. als unehelich) gilt, weil die etwaige Ehe der Eltern nach jüdischer Bestimmung keine Ehe ist (vgl. oben, S. 50; ferner S. 47, Anm. 4). Das Kind bleibt, ob ehelich oder unehelich, Glied der Judenschaft.

[6]) Vgl. S. Krauß, Talmudische Archäologie, II (1911), S. 83—101.

[7]) Nicht eingegangen zu werden braucht hier auf die talmudischen Bestimmungen über die „Nethinim" (vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 380, 382), weil die Erörterungen über sie in der in Frage stehenden Zeit nur noch theoretischer Art waren.

[8]) Ex. 21,2; vgl. Mekilta zu dieser Stelle. Weiteres Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 699 ff.

[9]) Mek. Ex. zu 21,4.

was offenbar gar nicht selten vorkam[1]), und zwar aus folgendem Grunde: Kinder einer jüdischen Sklavin sind, wie ihre Mutter, nach sechs Jahren freizulassen; Kinder der nichtjüdischen Sklavin sind selber Nichtjuden, brauchen also nicht freigelassen zu werden[2]), sind also für den Herrn vorteilhafter. Werden sie später dennoch freigelassen, außerhalb des Jobeljahres, dann werden sie Proselyten und gehen in die jüdische Volks- und Blutsgemeinschaft über.

Neuntens. Mit dem nichtjüdischen Sklaven des jüdischen Herrn[3]) besteht nämlich folgende Praxis. Dieser Sklave wurde von vornherein von seinem Herrn beschnitten[4]) und mußte einige wichtige, aber nicht alle, Gesetzesvorschriften halten[5]) (wesentlich um der rituellen Reinheit des jüdischen Hauses Genüge zu tun). Er war eine Art Halbjude. Ließ sein Herr ihn frei, so geschah es in der Form, daß er ihn durch Tauchbad zum Vollproselyten, das heißt aber: zum Juden[6]), machte[7]). Dieser Freigelassene aber war nun, so gut wie jeder andere Proselyt, heiratsfähig. Offenbar ist z. B. die Heirat mit der Tochter seines Herrn nichts Seltenes gewesen; es gibt einen talmudischen Satz: „Ist deine Tochter mannbar, so laß deinen Sklaven frei und gib ihn ihr zum Mann[8])." Welchem Volk dieser Sklave ursprünglich angehört hatte, ist jetzt, nachdem er Proselyt und damit Jude geworden ist, völlig gleichgültig.

Die Sklaven stammen offenbar aus den verschiedensten Völkern und Rassen. Gerade sie werden in starkem Maße andersrassige Elemente, aus den kriegerisch umkämpften Grenzgebieten des Imperium Romanum, in den Bereich des Judentums gebracht haben. So werden z. B. im Talmud gotische Sklaven[9]) erwähnt. Vor allem scheinen nach unseren Quellen Neger unter ihnen ziemlich häufig gewesen zu sein[10]). Wie stark von da her die Tür für die Vermischung der Rassen aufgetan war[11]), zeigt die im Midrasch mehrfach erzählte Geschichte von einer Mohren-Sklavin, die sich brüstet, ihr Herr ziehe sie seiner Ehefrau vor und werde

---

1) Spätere Versuche, zu mildern: bab. Qid. 20 a. Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 715.

2) Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 711.

3) Über den Umgang jüdischer Herren mit nichtjüdischen Sklavinnen siehe oben, S. 39 f.

4) Vgl. Strack-Billerbeck, a. a. O., IV, S. 698—744 (Exkurs: Das altjüdische Sklavenwesen), bes. S. 722 ff.

5) Vgl. ebenda, IV, S. 723, 727.

6) bab. Jeb. 47 b: „Hat er das Tauchbad genommen und ist er herausgestiegen, siehe, so ist er in allen seinen Dingen wie ein Israelit; . . . das gilt sowohl vom Proselyten wie vom freigelassenen Sklaven."

7) Eine Bestätigung der Praxis, daß der nichtjüdische Sklave eines jüdischen Herrn (oder Herrin) mit der Freilassung Jude wurde, diese Freilassung also ein wichtiges Mittel der Proselytenwerbung war, bietet eine Inschrift des Jahres 81 n. Chr. aus Pantikapaeum am Nordufer des Schwarzen Meeres: CIG II 1005 Addenda Nr. 2114 bb: eine Jüdin bekundet die Freilassung ihres Sklaven Heracles, „abgesehen von der Ehrfurcht gegen die Synagoge und dem regelmäßigen Besuch derselben." Vgl. Juster, II, S. 81; Schürer, III, S. 23 f., 94 f.; ferner I. Derenbourg, Journal Asiatique 11 (1868), S. 525—537.

8) bab. Pes. 113 a.

9) j. Hor. 47 a; j. Bez. 60 c.

10) Vgl. Krauß, a. a. O., II, S. 85 f.

11) Prof. Lothar Löffler, Königsberg, warf in der Diskussion über den vorliegenden Vortrag die Frage auf, ob nicht vor allem durch den Einstrom von Sklavenblut ins Judentum sich der negerische Einschlag im anthropologischen Befund des heutigen jüdischen Rassengemischs (vgl. Günther, a. a. O., S. 60 f.; 97 f.) erkläre.

sie, die Mohrin, heiraten[1]). Nur die Heirat in eine Priesterfamilie ist dem Proselyt gewordenen Freigelassenen verwehrt. In welcher Zahl es nichtjüdische Sklaven gegeben haben muß, dafür sind Belege Sätze wie die des R. Tarfon, noch aus dem 2. Jahrhundert n. Chr.: „Wer ist reich? Wer hundert Weinberge, hundert Felder und hundert Sklaven hat[2])"; oder die Geschichte von Eliezer ben Charsom, der so viele Sklaven hatte, daß die einzelnen ihren Herrn nicht einmal persönlich kannten[3]). Natürlich ist auch die starke Beteiligung der Juden am Sklavenhandel[4]) von nicht geringer Tragweite geworden.

Zehntens. Ein besonderes Problem ist endlich der jüdische Sklave[5]) und vor allem die jüdische Sklavin beim nichtjüdischen Herrn. Vermutlich war die Zahl derer, die für lange Zeit oder dauernd diesem Schicksal verfielen, nicht allzu groß[6]), weil sie von der Mitjudenschaft grundsätzlich so rasch wie möglich freigekauft wurden; die Loskaufung der Gefangenen ist ein Hauptgebot für die jüdische Gemeinde[7]). Das schließt aber nicht aus, daß jüdische Frauen und Mädchen als Kriegsgefangene[8]) und Sklavinnen[9]) in nicht wenigen Fällen der Vergewaltigung im Krieg[10]) oder auch der Mischehe mit anderen Sklaven irgendwelcher volks- und rassenmäßigen Herkunft preisgegeben waren, daß — was für uns das Entscheidende ist — ihre Kinder in jedem Fall für das Judentum in Anspruch genommen wurden, und daß diese Kinder, wenn sie frei wurden, einwandfreie und heiratsfähige[11]) Glieder der jüdischen Gemeinde waren. Bei der Eroberung Jerusalems sollen 6000 palmyrenische Bogenschützen jüdische Mädchen geraubt haben; über ihre Nachkommenschaft entsteht eine besondere Diskussion[12]). Es kann vorkommen, daß gemahnt wird: man solle lieber eine Proselytin heiraten als eine Freigelassene — also eine in Sklaverei oder Gefangenschaft gewesene Jü-

[1]) Cant. rabba zu 1,6: (Die Mohrin spricht:) „Morgen entläßt mein Herr seine Frau und heiratet mich"; vgl. Nu. r. zu 14,19.

[2]) bab. Schab. 25 b. Weiteres über nichtjüdische Sklaven in jüdischen Familien: Büchler, Familienreinheit . . . in Sepphoris, S. 131, bes. Anm. 1.

[3]) bab. Joma 35 b.

[4]) Vgl. K. G. Kuhn im vorliegenden Bande, S. 17.

[5]) Aboth R. Nathan 16 erzählt von R. Zaddoq, daß er als Gefangener der Sklave einer vornehmen Römerin war; sie gab ihm zum ehelichen Umgang eine — offenbar heidnische — Sklavin, der er sich freilich verweigerte.

[6]) Eine, wie es scheint, ganz singuläre Bestimmung ist die Verfügung des Herodes, daß jüdische Diebe als Sklaven an Nichtjuden ins Ausland verkauft werden sollten; Jos. Ant. 16,1.

[7]) Vgl. Sifre zu Lev. 25,47 ff.; dazu Strack-Billerbeck, IV, S. 572. Der von Schürer, III, S. 59, angegebene Grund, daß die jüdischen Sklaven „ihren Herrn wegen ihres strengen Festhaltens an den jüdischen Gebräuchen unbequem waren", hat demgegenüber höchstens sekundäre Bedeutung.

[8]) Natürlich kommt nicht nur kriegerische Gefangenschaft, sondern auch andere Gewalttat in Frage; so bab. Jeb. 45 a: die Erzählung von einer Jüdin, die von nichtjüdischen Räubern gefangen und geschwängert wurde; daß ihr Kind Jude ist, ist selbstverständlich.

[9]) Wieviele Jüdinnen in Sklaverei heidnischer Herren gewesen sein müssen, dafür ist ein Beweis die große Zahl von Sklaven-, Sklavinnen- und Freigelassenen-Namen, die auf den Grabschriften der jüdischen Katakomben sich finden und die bestimmt nicht alle auf Proselytinnen gehen. Vgl. die zahlreichen Hinweise bei Beyer-Lietzmann, a. a. O., S. 28 ff.

[10]) Vgl. bab. Jeb. 45 a: Diskussion über das Kind einer von einem Nichtjuden in der Gefangenschaft geschwängerten Jüdin.

[11]) Vgl. Strack-Billerbeck, II, S. 376.

[12]) bab. Jeb. 16 b.

din —; denn: „jene kann (als Heidin) tugendhaft gewesen sein, diese aber muß einmal eine Hure gewesen sein[1]).“

Wie selbstverständlich man mit diesen Dingen rechnete, dafür ist einer der lebendigsten Beweise eine mehrfach erzählte und sicher historische Geschichte aus der Hasmonäerzeit[2]). Johannes Hyrkanus, Hoherpriester und König gegen Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, fragt die Pharisäer, was sie an ihm auszusetzen haben. Antwort: Er solle sein Hohepriesteramt niederlegen! Warum? „Weil wir von den älteren Leuten hören, deine Mutter sei unter dem König Antiochus Epiphanes in Kriegsgefangenschaft gewesen.“ Der Sinn des Vorwurfs ist: Von einer Frau, die in Kriegsgefangenschaft war, ist anzunehmen, daß sie mißbraucht worden ist; man hat also keine Gewähr für die Reinblütigkeit des Sohnes. Trifft der Verdacht zu, so ist er — nach den Grundsätzen für das Priestertum — als Priester, vollends als Hoherpriester, gesetzwidrig; aus diesem Grunde wird die Sache zur Sprache gebracht. Ebenso bezeichnend aber ist das andere, daß nämlich niemand daran denkt, ihn wegen dieser Möglichkeit als Juden anzufechten, nicht einmal als politischen Herrscher. Es heißt ausdrücklich: „Lege deine hohepriesterliche Würde nieder und begnüge dich, über das Volk zu herrschen.“ Oder wie es der talmudische Bericht formuliert: „Bescheide dich mit der Königskrone, und laß die Priesterkrone für die Nachkommen Aarons.“ Genau dieselbe Auffassung von dem für die kriegsgefangene Jüdin wahrscheinlichen Schicksal spiegelt sich in der Mitteilung des Josephus[3]) über die Liste der für Priester heiratsfähigen Weiber: Frauen, die in Kriegsgefangenschaft waren, werden, auch wenn sie von Haus aus Vollisraelitinnen sind, in diese Liste nicht aufgenommen; Grund: „weil man bei ihnen vermutet, daß Geschlechtsverkehr mit Fremden stattgefunden habe[4]).“

Die Entwicklung, die wir beschrieben haben, geht ungehemmt etwa bis zum Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. Unter Domitian hören wir zum erstenmal von Maßnahmen gegen Römer, die zum Judentum übertreten[5]). Von Hadrian an sind Beschneidungsverbote in Kraft, zunächst allgemein, was zum hadrianischen Judenaufstand führte[6]); später, seit Antoninus Pius, werden sie auf Nichtjuden beschränkt[7]). Damit ist, mindestens in den Hauptprovinzen, der Proselytenzuwachs stark zurückgedrängt; daß er nicht aufgehört hat, beweisen Gestalten wie der Bibelübersetzer Aquila, der in die hadrianische Zeit gehört, und manche anderen Beispiele. Tertullian berichtet um 200 in Afrika von einem zum Judentum

[1]) Tos. Hor. 2,11.

[2]) Jos. Ant. 13,288 ff.; bab. Qid. 66 a.

[3]) Es ist für die um sich greifende Zersetzung und Erweichung der durch die Sitte gegebenen Bindung charakteristisch, daß derselbe Josephus, obwohl er sich aus altem priesterlichem Geschlecht zu sein rühmt (Vita 1), dennoch unbedenklich eine kriegsgefangene Jüdin heiratet (Vita 414).

[4]) Jos. Ap. I, 33 ff.

[5]) Dio Cass. 67,14.

[6]) Aelius Spartianus, Vita Hadriani 14,2 (in: Scriptores Historiae Augustae): moverunt ea tempestate et Judaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia. Zur Zeit des Tacitus († 120 n. Chr.) scheint es ein Beschneidungsverbot noch nicht gegeben zu haben, denn er erwähnt zwar die jüdische Sitte der Beschneidung (Hist. 5,5), nicht aber ihre Strafbarkeit. Vgl. Juster, I, S. 265, Anm.

[7]) Vgl. die Belege bei Schürer, III, S. 118 f.; Juster, I, S. 263 ff.

übergetretenen Heiden, wobei man nicht den Eindruck hat, daß dies ein vereinzelter Fall gewesen sei[1]). Sklaven waren von dem Beschneidungsverbot überhaupt nicht betroffen; im Gegenteil erhalten sie durch die Beschneidung die Aussicht auf Freilassung, haben also geradezu ein Interesse daran, die Beschneidung vollziehen zu lassen[2]). Auch Mischehen hörten natürlich nicht auf; von Origenes sprachen wir schon. Noch um 480 erzählt der Monophysit Petrus der Iberer aus Tyrus von einem jungen Mädchen, Tochter einer jüdischen Mutter und eines heidnischen Vaters[3]). Erst das Christentum und die christlichen Kaiser haben radikal durchgegriffen: seit Konstantin ist es den Juden verboten, nichtjüdische Sklaven zu beschneiden[4]); seit Konstantius steht auf jüdisch-christliche Mischehe die Todesstrafe[5]).

Allerdings ist auch auf jüdischer Seite, gleichfalls vom Anfang des 2. Jahrhunderts an, eine gewisse Zurückhaltung eingetreten, nicht so sehr gegen die Mischehe als gegen das Proselytentum als solches. Das hatte offenbar verschiedene Gründe. Man erlebte, daß viele Proselyten nur sehr äußerlich und aus äußerlichen Gründen sich anschlossen; man beobachtete, wie durch sie Laxheit, sicherlich auch eine Fülle von heidnischen Anschauungen und synkretistischen Religionsformen einströmten[6]); sobald seitens des Staates Schwierigkeiten gemacht wurden, zeigte sich viel Unzuverlässigkeit und Abfall[7]); am stärksten wohl aber wirkte, daß im 1. und 2. Jahrhundert gerade von den ernsthafteren aus dem Kreise der Proselyten ein großer Teil zum Christentum überging. So kommt es, daß in der talmudischen Überlieferung neben vielen freundlichen Worten über die Proselyten später auch skeptische, mißtrauische und ablehnende Sätze stehen[8]). Man warnt vor dem Proselyten, „weil seine Beschaffenheit eine schlimme ist“[9]), man klagt, daß er die Gebote schlecht halte[10]). Ja, um 300 n. Chr. kann es vorkommen, daß ein Rabbi die Proselyten „wie Aussatz am Hause Jakobs“ nennt[11]), und daß ein anderer Rabbi klagt: „Unglück über Unglück kommt auf den, der Proselyten unter die Israeliten mischt“[12]). Aber auch ein solches Wort beweist nur, in welchem Umfang das Mischen der Proselyten unter die Judenschaft in den vorangegangenen Jahrhunderten geschehen sein muß.

VII.

Es wäre Aufgabe einer besonderen Untersuchung, die außerhalb des griechisch-römisch-christlichen Raumes seit der römischen Kaiserzeit bis zum Beginn des Mittelalters geschehenen Übertritts- und Mischungsbewegungen im Judentum

[1]) Adv. Judaeos 1.
[2]) Vgl. Juster, I, S. 268 f.
[3]) R. Raabe, Petrus der Iberer (1895), S. 108 f.; vgl. Juster, II, S. 49.
[4]) Vgl. Juster, I, S. 266—269; II, S. 72 ff.
[5]) Vgl. Cod. Just., I, 9,6. — Juster, II, S. 46 f.
[6]) Vgl. W. Bousset, Die Religion des Judentums[3], hsgg. von H. Greßmann (1926), S. 473 ff.; G. Kittel, Die Religionsgeschichte und das Urchristentum (1932), S. 58 ff.
[7]) Jos. Ap. II, 123.
[8]) Vgl. Strack-Billerbeck, I, S. 925 ff.; Moore, I, S. 333, 336 ff.
[9]) R. Eliezer ben Hyrkanos (vor 100 n. Chr.): Mek. Ex. 22,20.
[10]) bab. Jeb. 48 b.
[11]) bab. Qid. 70 b.
[12]) bab. Jeb. 109 b, vgl. Strack-Billerbeck, I, S. 930.

darzustellen: so die wahrscheinlich sehr starken Vermischungen im babylonisch-persisch-parthischen Raum mit seiner ebenso alten wie zahlenmäßig bedeutenden Judenschaft, die wir nur gelegentlich gestreift haben. — Der Talmud[1]) erzählt eine bezeichnende Anekdote aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert: Ein Rabbi in der babylonischen Stadt Pumbeditha, der einen erwachsenen Sohn hat, wird gefragt, warum er ihn nicht verheirate. Er antwortet: „Weiß ich denn, woher ich ihm ein (einwandfreies) Mädchen nehmen soll?" Worauf sein Begleiter ihm erwidert: „Wissen denn wir, von wem wir abstammen!"[2]) Oder es wären weiter so wichtige Vorgänge der späteren Zeit zu untersuchen, wie der Übertritt der Chazaren und seine Folgen; oder das ganze, gleichfalls noch nicht genügend im einzelnen aufgehellte Problem der Entwicklung zu dem späteren Doppeltyp des aschkenasischen und des sephardischen Judentums u. a. m. Wir brechen ab, und fragen nach den Folgerungen, die sich aus dem bisher Festgestellten für die Erkenntnis des Judentums und seines bevölkerungsmäßigen Bestandes ergeben.

Der Tatbestand ist also folgender[3]): Wir haben ein über den ganzen Orbis Terrarum sich ausbreitendes Judentum, durch Jahrhunderte hin — vom 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert bis tief in die nachchristliche Zeit hinein —; und wir haben innerhalb desselben ein starkes, zahlenmäßig sehr erhebliches Proselytentum. Wir heben noch einmal die drei Typen von Bevölkerungsmischungen heraus, die sich zwangsläufig ergeben mußten und ergeben haben. Erstens: Die illegitimen Verbindungen ehelicher oder außerehelicher Art zwischen Juden und Nichtjuden. Die Abwehrmaßnahmen, besonders auch die Bestimmungen über die Kinder, zeigen, daß es sich um häufige Fälle gehandelt haben muß. Wo die Mutter Jüdin war, wird der Mischling in allen Fällen als Jude gerechnet, bringt also sein Mischblut in den Bestand des Judentums herein. Zweitens: Die legitimen, nach dem rabbinischen Recht völlig einwandfreien Proselytenehen, sei es in der ersten, sei es in einer späteren Generation. Außerhalb des Priestergeschlechtes gab es diesen Ehen gegenüber in den Jahrhunderten, von denen wir reden, kaum eine Hemmung. Ihre Kinder galten als einwandfreie Glieder des Judentums. Philo[4]) preist solche Ehen in beredten Worten, weil die Bande der Verwandtschaft sich dadurch erweitern[5]), und weil die Kinder für die jüdische Religion gewonnen werden können[6]). Drittens: Die freigelassenen Sklaven jüdischer Besitzer und die Mischlinge aus Sklavenehen, mindestens jüdischer oder proselytischer Mütter, die, wenn freigelassen oder freigekauft, volle Juden und — mit Ausnahme der Priesterehe — für jede Ehe innerhalb des Judentums zugelassen waren. Die Zahlen dieser dem Judentum angehörigen Freigelassenen waren so groß, daß es sowohl

[1]) bab. Qid. 71 b.

[2]) Vgl. auch den an derselben Stelle überlieferten Satz: „Babel ist gesund, Mesan ist tot, Medien ist krank, Elam liegt im Sterben", was nach dem Zusammenhang auf den Mischcharakter der in den Ländern befindlichen Judengemeinden zu beziehen ist.

[3]) Während der Korrektur erscheint: Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B 2: Die Reinerhaltung des Volkstums (1937). Daselbst vgl. bes.: S. 191—207: Die Proselyten; S. 207—210, 217—224: Die heidnischen Sklaven.

[4]) Vgl. Bertholet, S. 284.

[5]) De Spec. Leg. III 25.

[6]) Vit. Mos. I 147.

in Jerusalem wie in Rom wie zweifellos auch an anderen Orten eigene Synagogengemeinden der Libertiner, d. h. der Freigelassenen und ihrer Kinder, gab[1]).

Eine räumliche oder rassische Begrenzung dieser vielfachen Bevölkerungsmischungen, die damit in das Judentum einströmten, gab es nicht: sie erstrecken sich von Indien bis Rom und Gallien, von Südrußland und Armenien bis Nordafrika und Äthiopien. Ein anschauliches Beispiel für die geographische Mischung, die durch Judenehen — ob proselytisch oder nicht — sich beständig vollzog, ist die Person des Josephus. Wir wissen von vier Frauen, die er, übrigens selbst aus priesterlichem Geschlecht stammend, nacheinander hatte: die eine war aus Jerusalem[2]), die zweite aus Caesarea[3]), die dritte aus Alexandria[4]), die vierte aus Kreta[5]). Da er später in Rom lebte und in der vornehmen römischen Gesellschaft verkehrte, steht nichts im Wege, die Wahrscheinlichkeit zu setzen, daß seine beiden Söhne, Justus und Simonides Agrippa[6]), römische Jüdinnen oder Proselytinnen geheiratet haben mögen. Oder ein anderes Beispiel: Von dem im Neuen Testament erwähnten Juden, späteren Judenchristen, Aquila, wissen wir, daß er aus Pontus stammte, in Rom sein Handwerk trieb, später in Korinth[7]), dann in Ephesus sich aufhielt[8]), zuletzt wieder in Rom war[9]); ferner, daß er mit einer Frau namens Prisca verheiratet war, mit der er von Rom nach Korinth kam[10]). Diese Frau kann ebensogut aus Pontus wie aus Rom wie sonst irgendwoher stammen, sie kann Jüdin und sie kann Proselytin oder auch Tochter oder Enkelin von Proselyten gewesen sein. Solche zufällig uns erhaltenen Beispiele zeigen die ungeheure Fülle von Möglichkeiten, die wir setzen müssen; sie beweisen, mit welcher Vielzahl von beständig vorkommenden Blutsmischungen gerechnet werden muß.

Die geschichtlichen Tatbestände aber als ganze, die wir festgestellt haben, zeigen, wie in jenem Jahrtausend — rund gerechnet zwischen dem babylonischen Exil, d. h. dem Ende des alten Israel, und dem Eintritt des Judentums in die Geschichte des christlichen Abendlandes, d. h. dem Beginn des Ghetto — ein volks- und rassenmäßiger Umschichtungs- und Vermischungsprozeß am Blutkörper dieses Judentums in allergrößtem Umfang stattgefunden haben muß.

---

[1]) Jerusalem: die Synagoge der Libertiner, Apg. 6,9. Ihr Erbauer war vielleicht Theodotus, Sohn des Vettenus, also eines Juden, der durch ein Glied der gens Vettena Freiheit und wohl auch römisches Bürgerrecht hatte. Vgl. die Theodotus-Inschrift, Abb. bei A. Deißmann, Licht vom Osten[4] (1923), S. 379. — Rom (vgl. Frey, a. a. O., p. LXXI): Synagoge der Augustesier (6mal in Inschriften: CIG 9902, 9903 u. ö.), der Agrippesier (3mal in Inschriften: CIG 9907): entweder Synagoge der Freigelassenen des Augustus (oder des augusteischen Hauses) und des Agrippa; oder doch jedenfalls unter deren Patronat stehend, was die Beziehung zur Familie gleichfalls irgendwie einschließt. — Natürlich umfaßten diese „Freigelassenen-Synagogen" beides, jüdische und nichtjüdisch-proselytische Freigelassene, aber immer: nichtjüdischer Herren.

[2]) Jos. Bell. 5,419.

[3]) Jos. Vita 414.

[4]) Jos. Vita 415.

[5]) Jos. Vita 427.

[6]) Jos. Vita 427.

[7]) Apg. 18,2.

[8]) Apg. 18,26.

[9]) Röm. 16,3.

[10]) Apg. 18,2.

Das Judentum hat das selbst gewußt[1]). Der Talmud hat ein Wort aufbewahrt, das in den Lehrhäusern erörtert worden ist, daß die Judenschaft einer „'issah" gleiche[2]). Die Vokabel heißt wörtlich: „der Teig"; sie wird angewandt auf die Familie und die Familienreinheit: es ist ein Gemengsel, ein Gemisch, wir Heutigen würden sagen: ein Völker- und Rassengemisch[3]). Alle Länder, d. h. die Judenschaften aller Länder, so stellt man übereinstimmend fest, sind ein solches Gemengsel im Verhältnis zu Palästina und Babylonien; und der Satz geht weiter, bei den einen: und die palästinische Judenschaft sei ein Gemengsel im Verhältnis zur babylonischen, und bei den anderen so, daß sie es umkehren: die babylonische im Verhältnis zur palästinischen. Daß diese Jahrhunderte allenthalben aus dem Judentum ein Völker- und Rassengemisch haben werden lassen, darüber ist keinerlei Zweifel; höchstens, daß man noch darüber diskutiert, wo dieser Prozeß relativ am stärksten und wo er relativ am harmlosesten sich vollzogen habe.

Dies aber war das Judentum, das ins Ghetto eintrat, das dort eine etwa tausendjährige Geschichte einer weitgehenden und wesentlichen Abgeschlossenheit und Abgekapseltheit und damit rassischen Unverändertheit[4]) durchlebte und das aus diesem Ghetto am Ende des 18. und am Beginn des 19. Jahrhunderts in die Emanzipation und in die Assimilation eintrat. Wenn dies aus dem Ghetto kommende moderne Judentum nach dem Befund der Anthropologie diejenigen Merkmale aufweist, die es als „Rassengemische" charakterisieren[5]), so bestätigt sich damit, was die historischen Feststellungen ergaben. Dies Rassengemische war nach Hans Günthers These[6]) bis zur Emanzipation auf dem Wege zur Bildung einer „neuen Rasse", einer „Rasse zweiter Ordnung"; diese Neubildung wurde eben durch die Emanzipation unterbrochen. Die geschichtlichen Wurzeln aber der wesengestaltenden Komponenten des Judentums liegen auch für seinen bluts- und rassenmäßigen Bestand — genau wie für seine religiöse Grundstruktur, nämlich das talmudische Denken; genau wie für seine politische Grundstruktur, nämlich die theokratische Auflösung des eigenstaatlichen Denkens — in jenem von uns umrissenen nachexilischen Jahrtausend[7]). Dies Jahrtausend

[1]) Vgl. F. Rosenthal, Über 'issah, ein Beitrag zur Sittengeschichte der Juden vor und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 30 (1881), S. 38—48, 113—123, 162—171, 207—217; H. Graetz, Illegitime Mischehen in Judäa vor und nach dem Untergang des jüdischen Staates und ihre Folgen, ebenda 28 (1879), S. 481—508. Sehr viel wertvoller und sachlicher in der Materialdarbietung: A. Büchler, Familienreinheit und Familienmakel in Jerusalem vor dem Jahr 70, in: Festschrift für A. Schwarz (1917), S. 133—162.

[2]) bab. Qid. 69 b, 71a: „Alle Länder sind Palästina gegenüber eine 'issah, Palästina ist Babel gegenüber eine 'issah. In den Tagen Rabbis — zweite Hälfte des Zweiten Jahrhunderts n. Chr. — wollten sie Babel zu einer 'issah gegenüber Palästina machen . . ."

[3]) Das Wort „'issah" beschreibt selbstverständlich nicht nur das Problem der blutmäßigen, sondern gleichzeitig das der rituellen Illegitimität. Aber auch für die talmudische Erörterung steht jene im Hintergrund, wie die beständig hereinspielende Reflexion über die priesterliche — d. h. also: auch blutmäßig einwandfreie — Ehemöglichkeit beweist.

[4]) Episoden wie die des Maranentums ändern daran natürlich nichts Wesentliches.

[5]) Vgl. die grundlegenden Sätze Günthers, a. a. O., S. 11 ff.

[6]) Günther, a. a. O., S. 200 f.

[7]) Darüber vgl. die eingangs (Anm. 1) genannte Abhandlung in Forschungen zur Judenfrage, I, bes. S. 51 ff. Weiteres in meinem Aufsatz: Das Urteil über die Rassenmischung im Judentum und in der biblischen Religion, in: Der Biologe, 6 (1937), Heft 11.

und kein anderes ist, auch was das Rassenproblem anlangt, das Jahrtausend der Entstehung des Judentums.

Außerdem aber zeigt unsere geschichtliche Betrachtung unwiderleglich, daß die durch den Nationalsozialismus vollzogene radikale Ausmerzung des Konnubiums zwischen Juden und Nichtjuden nicht, wie fast die ganze außerdeutsche Welt behauptet, eine unerhörte Grausamkeit gegen die Juden ist, sondern in Wirklichkeit der heilsame Zwang für das Assimilationsjudentum, zu seinen eigenen Grundlagen und zu deren Gesetzen zurückzukehren.

Philon von Alexandrien als Historiker

Von
Hans Bogner

In früheren Ausführungen an dieser Stelle[1]) wurde der Versuch gemacht, einen Gesamtüberblick über die Judenfrage in der griechisch-römischen Welt zu geben, auf die Probleme hinzuweisen, die hier auftauchen, und den Gesichtspunkt aufzufinden, aus dem sie gerade von der deutschen Forschung betrachtet werden müssen. Es galt damals vor allem, Fragen zu stellen, nicht Fragen zu lösen. Im folgenden soll eine schon damals[2]) kurz umrissene, konkrete und übersehbare Einzelfrage behandelt werden; an einem Beispiel soll gezeigt werden, was Geschichte und geschichtliche Wirklichkeit für die Juden im Gegensatz zu den Griechen, die für Europa die Schöpfer der historischen Form waren, bedeutet hat. Wenn wir Philon von Alexandrien als Historiker charakterisieren wollen, so beschränken wir uns bewußt (und ohne auf leicht aufzufindende Parallelen bei Späteren, etwa bei Josephus, einzugehen) auf zwei Schriften des Mannes, die das Bild dieses ‚Historikers' allerdings mit aller wünschenswerten Schärfe geben. Der um die Zeitenwende lebende Alexandriner Philon ist als der größte jüdische Hellenist anerkannt; durch seine Beherrschung der griechischen Sprache und Literatur und seine Vertrautheit mit platonischer und stoischer Philosophie überragt er seine sonstigen hellenisierenden Volksgenossen, soweit wir wissen, ganz erheblich. Über ihn schreibt ein moderner jüdischer Gelehrter[3]) mit bemerkenswerter innerer Anteilnahme: „Es hilft den Juden nicht das geringste, wenn sie mehr von der hellenischen Kultur lernen als mit Ausnahme der Römer irgendein anderes Barbarenvolk . . ., wenn ein Philon Homer so gut kennt wie die fünf Bücher Mosis, Euripides erheblich besser als die Psalmen, Poseidonios besser als die Propheten, und sein Hebräisch längst verlernt hat; darum ruft man ihm trotzdem *μαρίν* nach." Es ist die Frage, ob dem gelehrten Mann durch diese Haltung der nichtjüdischen Bevölkerung wirklich so schweres Unrecht geschah, da er doch niemals im Hellenismus gänzlich aufgehen konnte oder wollte. Vielmehr blieb er immer gesetzestreuer Jude, und es ist eine Haupttendenz seiner ganzen Schriftstellerei, den Nachweis zu führen, daß alle Griechenweisheit später als die jüdische und von dieser abhängig sei. Bei aktuellen Anlässen setzte er sich

---

[1]) Diese Forschungen, Bd. I, S. 81 ff.
[2]) A. a. O., S. 86.
[3]) J. Heinemann, Artikel Antisemitismus in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Suppl. 5, Sp. 3 ff. Vgl. Sp. 42 f.

mit allen seinen Kenntnissen und Fähigkeiten für die Interessen seines Volkes ein, mit derselben Energie und skrupellosen Geschicklichkeit wie spätere jüdische Propagandisten der Neuzeit; was ihn von diesen abhebt, ist höchstens eine größere, einigermaßen ‚antike' Offenherzigkeit. Wie er in seiner Erzählung die Ereignisse zurechtrückt und durch geschickte Regie seinen apologetischen Zwecken dienstbar macht, soll die folgende Darstellung zeigen; noch wichtiger ist es aber, klarzustellen, wie sich ihm die geschichtliche Wirklichkeit und geschichtliche Kausalität grundsätzlich anders darstellt als irgendeinem griechischen oder römischen Historiker. Diese andere Wirklichkeitsauffassung ergibt sich bei ihm aus seinen unaufhebbaren völkischen und religiösen Voraussetzungen unwillkürlich, notwendig und bona fide; und das zeigt, daß alle Hellenisierung an der Oberfläche blieb und den jüdischen Wesenskern nicht durchdringen und verändern konnte.

Im Jahre 38 war Philon Zeuge einer Judenverfolgung, die in seiner Heimatstadt Alexandrien ausbrach; über dieses Ereignis und weitere Geschehnisse, die mit ihm zusammenhängen, hat er zwei Schriften[1]) verfaßt: 1. In Flaccum, gerichtet gegen den damals amtierenden römischen Statthalter Ägyptens, 2. Legatio ad Gaium, Darstellung einer jüdischen Gesandtschaft an den Kaiser Caligula. Beide Schriften behandeln die Judenverfolgung selbst; die erste schließt daran einen Bericht über das weitere Schicksal des Flaccus, die zweite einen solchen über die beschwerdeführende Gesandtschaft an den Kaiser. Die erste Schrift ist offensichtlich noch unter der Regierung des Gaius (37—41) verfaßt, die zweite nach dessen Tod unter Claudius; das zeigt ihre ganze Haltung unzweideutig, auch wird Claudius an einer Stelle (206) schon als regierender Kaiser erwähnt. Für die erzählten Ereignisse sind beide Schriften eine wohl ausführlich darstellende, aber leider auch die einzige Quelle, da jede nennenswerte Parallelüberlieferung[2]) fehlt. Ein brauchbares Bild vom Gang der Ereignisse läßt sich nur durch historische Kritik gewinnen, durch Aufdecken der Lücken, Widersprüche und inneren Unmöglichkeiten, an denen beide Schriften reich sind. Doch eine auf solche Weise gewonnene, zusammenhängende Darstellung der Ereignisse ist schon anderwärts gegeben[3]);hier ist es lediglich abgesehen auf die meines Wissens noch nicht unternommene[4]) Charakteristik der historischen Methode Philons.

Der erste Teil der Schrift gegen Flaccus ist verloren; doch der Anfang des Erhaltenen zeigt deutlich, daß hier von dem ersten Unterdrücker der Juden, Seianus, gehandelt wurde — auch in der Legatio (159 ff.) ist davon die Rede,

---

[1]) Zitiert nach der Ausgabe von S. Reiter in der griechischen Gesamtausgabe; Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. Cohn-Wendland, Bd. 6, Berlin 1915, S. 120 ff. — Deutsche Übersetzung von 1 fehlt, zu 2 vgl. Prolegomena der Textausgabe, S. LXXVI.

[2]) Die sog. Isidoros- und Lamponakten geben für die Rekonstruierung der Ereignisse nichts wesentliches her.

[3]) Vgl. H. J. Bell, Juden und Griechen im römischen Alexandreia (1926).

[4]) Im Winterhalbjahr 1936/37 nahm ich an einer von H. Oppermann geleiteten Arbeitsgemeinschaft in der kulturwissenschaftlichen Fachschaft der Universität Freiburg teil, die sich mit den beiden Schriften auseinandersetzte. Wenn mein Hauptergebnis (vgl. S. 63, Anm. 2) auch schon feststand, so verdanke ich dieser Gemeinschaftsarbeit doch reiche Anregung. Ein Mitglied des Kreises wird eine eingehendere Behandlung vorlegen.

daß nur dieser, nicht etwa der Kaiser Tiberius selbst wie bei Sueton (Tiberius 36), scharfe Maßnahmen gegen die Juden ergriffen habe — und der Geist der ganzen Schrift zwingt zu dem Schlusse, daß der katastrophale Sturz des Seianus hier einzig als göttliche Strafe für seine Judenverfolgung dargestellt war[1]).

Flaccus, sagt Philon, war hochbegabt und versah sein Amt als Statthalter so vorbildlich, daß unter ihm Handel und Gewerbe in Ägypten blühten, der Reichtum des Landes wuchs, das Heerwesen auf der Höhe war und Ruhe und Frieden herrschten. Das hebt der Autor, wie er ausdrücklich sagt (7), aber nicht hervor, um den Flaccus zu loben, sondern um seine nachherige Schlechtigkeit schwärzer erscheinen zu lassen; denn wenn ein solcher Mann sich verfehlt, tut er es wissentlich, und es ist unentschuldbar. Eine Wendung zum Schlechteren tritt nun deutlich im Jahre 37, im sechsten Jahre seiner Statthalterschaft, ein, und zwar alsbald nach dem Tod des Tiberius, mit dem Flaccus sich offenbar gut gestanden hatte. Es scheint, daß er mit der Thronfolge des Gaius nicht gerechnet hatte, sich von diesem bedroht glaubte und nach der Ermordung des Tiberius Gemellus, des Enkels des Tiberius, und des Kommandanten der kaiserlichen Leibgarde Macro sich seiner letzten Stützen in Rom beraubt sah. Wieweit eine wirkliche persönliche oder politische Gegnerschaft zwischen Gaius und Flaccus bestand und von welchen Beweggründen sie herrührte, erfahren wir von Philon nicht näher. Er sagt nur, daß Flaccus begann, seine Pflichten zu vernachlässigen, und ganz verworfene (nämlich judenfeindliche!) Menschen zu seinen Beratern machte, Leute wie die Führer der ägyptischen Nationalpartei: Dionysios, Isidoros und Lampon. Diese geben Flaccus einen Rat: er muß sich bei den Alexandrinern beliebt machen, in der Stadt selbst kann er noch eine Stütze finden, und beliebt wird er sich machen, wenn er den Alexandrinern die Juden zur Verfolgung preisgibt. Welche Gründe die rassisch bunt zusammengesetzte Bevölkerung der Weltstadt gerade zum Judenhaß hatte, wird nicht gefragt, nur beiläufig bemerkt (29), daß sie eine alte und sozusagen angeborene, instinktive Abneigung gegen dieses Volk hegte. Jedenfalls ist Philon nun bei seinem Thema, der Abwehr des Antisemitismus, angekommen, und hier wird er warm, denn sein Denken ist ganz judäozentrisch.

Einen äußeren Anlaß gibt er an, der die Judenverfolgung zum Ausbruch brachte. Die Erzählung ist hier (25 ff.) vor allem in chronologischer Hinsicht, wohl nicht aus Zufall, konfus. Von Rom kommt der Judenkönig Herodes Agrippa, der von Gaius wieder in seine Würde eingesetzt war, und nimmt seine Reiseroute über Alexandrien. Da er aber schon einmal bettelarm in der Stadt gewesen war, scheut er sich, dem alexandrinischen, reizbaren Volk vor Augen zu kommen, das ihm seinen Aufstieg verargen würde, und bleibt vor dem Hafen auf seinem Schiffe; erst zu nachtschlafender Zeit will er unerkannt in seinem Hotel absteigen. Inzwischen reden die schlimmen Ratgeber auf Flaccus ein: die Ankunft dieses Mannes (aber woher ist sie ihnen bekannt?) ist dein Untergang; wenn er mit seiner glänzenden Leibwache einzieht, werden ihm alle — also alle Alexandriner! — zufallen.

[1]) Aus diesem verlorenen Teil ist uns (vgl. Prolegomena des griech. Textes, S. L) durch Zitat eine Stelle erhalten, deren Schlußwendung: „Gott zahlt alles nach genauem Gewicht heim“ schon den Grundgedanken der Schrift ausspricht.



Das Widerspruchsvolle dieser Erzählung springt in die Augen. Einmal wird die Abneigung der Alexandriner gegen den Judenkönig, der sich scheut ihnen vor Augen zu kommen, betont, dann wieder muß Flaccus fürchten, derselbe König werde durch sein prunkvolles Auftreten ihn bei denselben Alexandrinern ausstechen.

Nun macht sich der Pöbel, der unbegreiflicherweise das Eintreffen des Agrippa auch schon erfahren hat, mit Wissen, jedenfalls mit schweigender Zustimmung des Flaccus, ein Schauspiel. Die Leute greifen sich einen harmlosen Irren (Karabas oder nach Cohns Vorschlag Barabas) und stellen ihn öffentlich vor dem Gymnasium als Judenkönig zur Schau; er bekommt ein Diadem aus Bast aufgesetzt, eine Fußmatte als Königsmantel umgelegt und einen abgebrochenen Papyrusstengel als Szepter in die Hand gedrückt[1]) (37). In diesem Aufzug führen sie ihn im Triumph unter dem Zuruf „Marin" zum Theater, wobei auf beiden Seiten Jünglinge mit Stäben auf den Schultern die Lanzenträger „nachahmen" (38).

Dieser Aufzug ist offensichtlich eine Parodie und wird erst dann begreiflich, wenn man annimmt, daß der parodierte Vorgang wirklich vorher stattgefunden hatte: nämlich der prunkvolle öffentliche Einzug des Herodes in die Stadt, im Königsornat und mit ‚echten' Lanzenträgern. Durch diese Annahme werden auch die Ratschläge der Freunde sofort verständlich. Herodes ist also nicht schüchtern auf dem Schiff geblieben, er ist in vollem Glanz in die Stadt eingezogen und von der jüdischen Bevölkerung freudig begrüßt worden; dadurch hat er die Besorgnisse des Flaccus, den erbitterten Spott der Alexandriner hervorgerufen. Philon verschweigt das; wie Herodes in die Stadt kommt, bleibt bei ihm dunkel. Nur ist er nachher plötzlich doch anwesend (103), und die Juden verhandeln mit ihm. — Wenn diese Schlüsse richtig sind, so folgt daraus, daß Philon hier den wahren Sachverhalt bewußt verfälscht hat. —

Flaccus muß nun, wie weiter erzählt wird, fürchten, daß die vorgefallene Beleidigung des Kaiserfreundes Agrippa für ihn, der alles stillschweigend geduldet hatte, üble Folgen haben werde. Des Kaisers Zorn muß abgelenkt werden, und so kommt man auf den Gedanken, in den Synagogen gewaltsam Kaiserbilder aufzustellen. Zweifellos würden die gesetzestreuen Juden diesem Greuel heftigen Widerstand entgegensetzen und Anlaß bieten, ihnen Majestätsbeleidigung vorzuwerfen. In diesem Zusammenhang sagt Philon (43 ff.), daß in dem Lande zwischen Libyen und Äthiopien rund eine Million Juden wohnten und daß alle diese durch die Synagogenverletzung in höchste Erregung kommen mußten. Ein Land genüge den Juden nicht, wegen ihrer großen Volkszahl; sie hätten sich darum die meisten, und zwar gerade die reichen und gesegneten Länder Europas und Asiens als Wohnsitze gewählt, und betrachteten Jerusalem, wo der Tempel steht, als ihre Mutterstadt, ihre Wahlheimaten dagegen, in denen sie aufwuchsen, als Vaterländer. Sie sind mit Bewußtsein Gäste und wollen es bleiben. Philon faßt die Diaspora keineswegs als Unglück auf, sondern gerade als Zeichen der Volkskraft und des Wohlstandes der Juden.

Die ausführliche Schilderung der nun ausbrechenden Judenverfolgung ist sehr pathetisch gehalten und zittert von rhetorischer Erregung, ohne doch den genauen Zusammenhang der Vorfälle klarzumachen oder die politischen Motive und End-

[1]) Nur am Rande sei auf die auffällige Parallele zur Verspottung Christi hingewiesen.

absichten erkennen zu lassen. Nur aus Einzelzügen kann man die Ziele der Aktion noch einigermaßen erschließen. Die Alexandriner wollen die Juden auf bestimmte Stadtquartiere, in denen sie ohnehin vorwiegen, beschränken und in den übrigen Stadtteilen nicht mehr dulden. Sie wollen ferner neuen jüdischen Zuzug verhindern; so erklärt sich die Nachricht, sie hätten Frauen (offenbar nur nicht ortsbekannte) gezwungen, im Theater Schweinefleisch zu essen; wenn eine das verweigerte, war sie Jüdin. (Bei unbekannten Männern war die Zugehörigkeit zum Judentum natürlich einfacher festzustellen.) Als allein Schuldiger oder wenigstens Hauptschuldiger an den ganzen Greueln wird Flaccus hingestellt, der, wenn er nur wollte, hätte eingreifen und alles verhindern können. Aber er will die Greuel, er bestraft die sich widersetzenden Juden sofort, er läßt ihre Ältesten auspeitschen und wartet nicht einmal den Geburtstag des Kaisers ab, an dem sie Straferlaß durch Amnestie zu erwarten hatten: dieser Vorwurf gegen Flaccus bedeutet zugleich eine Schmeichelei des gnädigen Kaisers.

In die Darstellung der Verfolgung ist ein Bericht geschoben (97 ff.), der durch die, wohl absichtliche, ungenaue zeitliche Fixierung der Vorgänge Schwierigkeiten bietet. Die Juden stellen ein Ehrendekret (*ψήφισμα*) für Gaius aus und übergeben es, da ihnen eine eigene Gesandtschaft verweigert wird, dem Flaccus zur Beförderung (die Erzählung geht hier § 100 in die Wir-Form über, Philon gehörte offenbar der Deputation an). Flaccus nimmt das Schriftstück wohlgefällig entgegen, hält es aber bei sich zurück, damit allein auf der Welt die Juden als Feinde des Kaisers dastehen sollten. Es war dies eine abgefeimte, aus Judenhaß entsprungene Berechnung des Statthalters, aber gerade hier sollte die Strafe Gottes eingreifen, der die Frevler demütigt und Mitleid mit den Juden fühlte.

Man muß sich mühsam klarmachen, daß der geschilderte Vorgang zeitlich nicht mitten in die Verfolgungszeit, wohin ihn Philon stellt, gehören kann, sondern wesentlich früher anzusetzen ist. Das Ehrendekret muß, wie üblich, beim Regierungsantritt des Kaisers verfaßt und eingereicht worden sein; wenn Flaccus es damals zurückhielt, so entsprang seine judengegnerische Politik älteren und wesentlich anderen Motiven als den hier geschilderten (welchen, läßt sich nur erraten). Jetzt aber erfahren die Juden, und zwar von Agrippa, der plötzlich bei ihnen in der Stadt weilt (103), daß die Urkunde nicht an die richtige Adresse gelangt sei. Der König, der ja das Patronat über die Diasporajuden hatte, verspricht ihnen, die Sache in Ordnung zu bringen und ein neues Exemplar des Dekrets vorzulegen mit vielen gehorsamen Entschuldigungen wegen der unliebsamen Verspätung. „Und wie wir hören, hat er das Psephisma abgeschickt", sagt Philon; über das Weitere ist er zur Zeit der Niederschrift noch nicht unterrichtet. Durch seine Angaben schimmert noch undeutlich durch, daß Agrippa mit der Absicht, den Flaccus bei den alexandrinischen Juden anzuklagen, nach Alexandrien ging, und daß das Vorgehen des Statthalters also ganz konkrete politische Gründe und Hintergründe hatte. Aber über alle diese politischen Zusammenhänge und Gegensätze läßt uns Philon im ungewissen und schiebt sie als nebensächlich beiseite.

Bis hierher konnte vor allem seine tendenziöse Zurechtrückung der Ereignisse aufgezeigt werden; jetzt aber (104 ff.) tritt seine eigene Auffassung von geschicht-

licher Wirklichkeit und Verursachung immer deutlicher hervor. Denn nun ist er auf das Thema gekommen, bei dem für ihn der Ernst beginnt und das er bis zum Ende der Schrift festhält. Es ist die Rache des Judengottes an dem Feinde seines Volkes. Schrittweise und mit unentrinnbarer Gesetzmäßigkeit, nach dem Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, vollzieht sich diese Rache. Und diese durchaus im Sinne der Gesetzesreligion gesehene Kausalreihe ist für Philon das Grundprinzip und der eigentliche, wahre Kern alles geschichtlichen Geschehens überhaupt. Hier schildert er genau und zuverlässig, hier liegt für den Juden kompakte Wirklichkeit. Die rassische Eigenart gibt sich in einer ‚total' religiösen Erscheinungsform kund. Alles andere: machtpolitische oder nationalpolitische Erwägungen oder Gesichtspunkte des Staates, der Wehrmacht — menschliche Motive, die aus der Persönlichkeit der historischen Täter entspringen, wirtschaftliche Spannungen, Auseinandersetzungen der Stände und Parteien, kulturelle Gegensätze: kurzum, alle im Bereich des staatlich verfaßten Menschenwesens wirksamen Triebfedern, in denen die wahrhaft europäische Geschichtsschreibung die Ursachen des Geschehens sieht, um deren umfassendes Verständnis der geniale Geist eines Thukydides[1]) unablässig rang, sind für Philon sozusagen unwirklich und keiner ernsthaften Erforschung wert. Gewiß bedient er sich auch solcher weltlich-griechischer Erklärungsweisen, aber durchaus nach Willkür und Belieben, als Mittel, mit denen man beweisen kann, was man gerade zu beweisen beabsichtigt. Aber einen geschichtlichen Zusammenhang (den zu schauen schon eine Schöpfung und geistige Tat ist) im Sinne des Thukydides zu geben, das wird gar nicht versucht; in diesem Sinne kennt Philon keine Wahrheit und Wahrheitsforschung, weil Wahrheit und Wirklichkeit für ihn auf einem anderen Gebiet liegen. Gesetzmäßigkeit im griechischen Sinne gründet in der Ordnung des Seins und des Lebens und kann von einem wahrhaft philosophischen Blick, der auf der Natur des Menschen und der Allnatur ruht, angeschaut[2]) werden. Gesetz im jüdischen Sinne entspringt allein dem Willen des göttlichen Souveräns, seinem unerforschlichen Ratschluß, und ist von Haus aus der Erkennbarkeit und Berechenbarkeit entrückt; zwischen dem Herrn und seinem Volk kann höchstens ein Vertrag, ein ‚Bund', geschlossen werden, und die Gesetzmäßigkeit der Handlungen des Regenten wie seiner Untertanen läuft auf einen juristischen Formalismus hinaus.

Philons historisches Verfahren ist damit im Grundsätzlichen gezeichnet; die Art, wie er die Bestrafung des Flaccus beschreibt, illustriert das Gesagte Zug um Zug. Es gab auch unter Augustus und Tiberius, heißt es 105 ff., ungerechte Statthalter. Doch alle behielten bis zum Ende der Amtszeit ihre Würde und hatten dann in Rom Gelegenheit, sich zu rechtfertigen; einzig Flaccus wird noch während seiner Amtszeit gefaßt. Ein zu diesem Zweck vom Kaiser aus Italien beorderter Offizier namens Bassus kommt unbemerkt bei Dunkelheit in Alexandrien an und verhaftet den tiefbestürzten Statthalter, der gerade im Haus eines Freundes an einem Symposion teilnimmt. Vom gastlichen Herd weg wird er abgeführt;

[1]) Dazu Verf., Thukydides und das Wesen der altgriechischen Geschichtsschreibung (Hamburg 1937).
[2]) Vgl. dazu den Beitrag von Max Wundt, Das Judentum in der Philosophie, in diesem Band.

denn (!) „vom Herd weg mußte die Strafe dessen beginnen, der so zahllose unschuldige Menschen um Heim und Herd gebracht hatte" (115). In dem Land, das er verwaltet hatte, wurde er wie ein Feind gehascht, und zwar nach Philons Bedünken (116) wegen der Juden, die er hatte vernichten wollen. Den Beweis liefert der Zeitpunkt der Verhaftung. Es war nämlich gerade Laubhüttenfest. In ihrer bedrängten Lage konnten die Juden, deren Älteste noch im Gefängnis saßen, die Feier nicht rituell begehen, was ihre Stimmung sehr bedrückte. Da verbreitet sich die Kunde von der Festnahme ihres Feindes, und nun singen sie ihrem Gott Dank- und Loblieder die ganze Nacht hindurch (weniger aus Rachegefühl denn aus Dankgefühl, wie sie 121 behaupten), stimmen einen wahrhaft alttestamentarischen Siegespsalm über den gestürzten Gegner an, der sich in dem gebildeten Griechisch des Autors seltsam genug ausnimmt. Also: Flaccus mußte gerade damals verhaftet werden, damit die Juden ihr Fest feiern konnten; das erklärt für Philon alles. Warum ihn Gaius wirklich abführen ließ, ob die zu Anfang berührten politischen Spannungen hier maßgebend waren, ob das unterschlagene jüdische Ehrendekret (etwa auf Denunziation Agrippas hin) dabei überhaupt eine Rolle spielte — entscheidend war es bestimmt nicht —, das erfährt der Leser hier nicht und erfährt es in der ganzen Schrift nicht; denn Philon hat ja die für ihn wahrste Erklärung schon gegeben. Etwas genau Entsprechendes findet sich in der Legatio; in ihr ist ausführlich von zwei Antisemiten, Helikon und Apelles, die Rede, die den Gaius gegen die Juden einnehmen, und es heißt dort (206): „Diese sauberen Ratgeber fanden in etwas späterer Zeit ihren Lohn; den Apelles ließ Gaius fesseln und foltern, Helikon wurde durch Klaudius beseitigt" — und das geschah, wie ausdrücklich gesagt wird, bei beiden aus anderen Anlässen. Aber diese anzuführen hält Philon gar nicht für der Mühe wert; sie haben die Juden geschädigt, also muß alles Schlimme, das sie trifft, die Strafe dafür sein. Philon denkt judäozentrisch.

An die beiden schon gedeuteten Anzeichen des göttlichen Waltens im Schicksal des Flaccus (Verhaftung vom Herd weg und Zeitpunkt der Verhaftung) reiht der Autor nun ein drittes. Flaccus gelangt nach schlimmer Überfahrt (auch dieses Übel war ihm zudiktiert) endlich nach Italien und trifft dort sofort als seine schärfsten Gegner und Ankläger Isidoros und Lampon, die am Anfang als seine politischen Freunde genannt waren. Woher rührte dieser Gesinnungswechsel? „Weil sie sahen", heißt es im Text (126), „daß der höchste Vorgesetzte der menschlichen Geschäfte des Flaccus unversöhnlicher Feind geworden war und das Rechtsverhältnis (Vertragsverhältnis) mit ihm gelöst hatte *(ἐχϑρὸν ἄσπονδον)*." Nicht nur an dieser Stelle, sondern auch sonst im Schlußteil unserer Schrift wird von Philon vorausgesetzt, daß auch die Nichtjuden den Judengott im Grunde als höchsten Herrn anerkennen. — Jedenfalls, die beiden Ägypter klagen nun den Flaccus an, und zwar mit falschen Aussagen (139). Die einzelnen Angaben über die Person der Ankläger und den Gang des Gerichtsverfahrens können für unseren Zweck beiseitebleiben. Philon sieht höhere Absicht und den Finger Gottes in der bitteren Tatsache, daß gerade ehemalige Untergebene den Sturz des Flaccus befördern. Sein Prozeß endet mit Vermögensverlust und Verbannung auf die Insel Gyara im Ägäischen Meer. Eine klägliche Irrfahrt beginnt nun für den weiland Statthalter.

Überall zeigt man auf den einst angesehenen Mann mit Fingern und verhöhnt ihn; dazu kommt die nie rastende seelische Qual (153). Er selbst empfindet sich als lebenden Leichnam, der zu Grabe getragen wird (159).

Tiefgebeugt steigt er endlich an Land und erklärt unter heftigen Gebärden, seine frühere Stellung in Glück und Macht sei ein Traum gewesen. Tag und Nacht bieten ihm gleiche Qual; tags wünscht er, daß der Abend komme, und nachts fürchtet er sich vor Schreckensträumen und erwartet den Morgen. Woher Philon das alles weiß, darf uns nicht kümmern; denn er weiß noch mehr, er weiß, daß Flaccus, „wie man sagt“ (169), einmal nachts wie verzückt auffuhr und betete — zum Judengott: „König der Götter und Menschen, gar sehr bist du besorgt um das Volk der Juden; wer deine Vorsehung anerkennt, hat recht, und wer dich nicht als Patron erwählt, hat unrecht. Der Beweis dafür bin ich selbst; was ich rasend den Juden antat, mußte ich selbst leiden. Ich ließ ihnen ihre Habe rauben; auch mir ist alles geraubt, Ererbtes und Erworbenes. Ich habe sie entehrt, die einst angesehene Mitbürger waren; deshalb habe ich selbst Ehre und Ansehen verloren. Ich ließ sie im Theater angesichts ihrer Feinde schmählich behandeln; deshalb war ich selbst ein schmähliches Schauspiel in ganz Italien, Hellas und den Inseln. Und mein Unglück ist noch nicht am Ziel; noch nicht habe ich alles abgebüßt. Manche Juden wurden gesteinigt, lebendig verbrannt oder zu Tode geschleift; dafür erwartet mich noch die gleichartige Buße.“ So ist er jeden Augenblick des Endunheils gewärtig, und seine Seele bebt vor Furcht in Zittern und Zuckungen. Inzwischen reut es den Gaius, daß er den Flaccus so milde gestraft hat, und er schickt Leute aus, die ihn umbringen sollen. Flaccus will den Häschern entlaufen, aber auf der kleinen Insel gibt es keine Flucht. Die Verfolger schleppen ihn zu einer Grube, und da er sich wehrt, wird er am ganzen Körper verwundet, an Kopf, Brust, Weichen; wie ein zerstückeltes Opfervieh liegt er da. Die Gerechtigkeit wollte seinen einzigen Körper so oft schlachten, wie er Juden getötet hatte (189); er muß alle diese Tode sterben, die er verschuldet. Blutüberströmt und in Stücke zerfetzt wird er eingescharrt. Das mußte er leiden, heißt der Schlußsatz, zum untrüglichen Beweis dafür, daß Gott sein Volk nicht im Stiche läßt. —

Der ganze Schlußteil ist mit glänzender Rhetorik und sadistischer Glut geschrieben. Mit ausführlicher Wollust weidet sich Philon an den Qualen seines Opfers, und so läßt er auch seinen Gott sich daran weiden. Vor dieser grauenhaften Kausalreihe der restlosen Vergeltung, deren Wirksamkeit er mit Triumph sich bestätigen und durchsetzen läßt, werden ihm alle anderen Zusammenhänge nebensächlich, ja, nichtig. Und wem das Gesicht griechischer und überhaupt nordischer Geschichtsschreibung vertraut ist, den grinst hier eine Maske an, die schon durch ihre Fremdheit, ihr undurchdringliches Anderssein erschreckt. Wie wenig bedeutet da die hellenistische Hülle! Der juristische Formalismus, der den Flaccus in schematischer Steigerung alles Punkt für Punkt abbüßen läßt, und eine anarchische Triebhaftigkeit, eine hemmungslos wilde Grausamkeit sind hier zu einer Einheit von eigenartiger Penetranz geworden. —

Heinemann[1]) beurteilt den Charakter der Schrift freilich wesentlich anders. Nach seiner Auffassung hätte Philon eine streng sachliche, politische Darstellung

[1]) A. a. O., Sp. 9.



nicht geben wollen und „unter dem frischen Eindruck solcher Ereignisse" auch gar nicht geben können. Was ihn leitete, war neben einem rein menschlichen und einem rhetorischen Bedürfnis auch ein philosophisches: nämlich „die himmlische Talion, deren Begriff er . . . bei den Hellenen, zumal bei den Pythagoreern gelernt hat . . . als wirksam zu erweisen". Hienach fiele Philons Verfahren den Griechen zur Last. Aber das zur Stützung dieser These benutzte Zeugnis des Aristoteles[1]) schlägt nicht durch. Gewiß bestimmten nach dieser Stelle die Pythagoreer die Gerechtigkeit als die Wiedervergeltung (das, was man von einem anderen wiedererleidet, τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ). Aber aller Wahrscheinlichkeit nach beruht diese pythagoreische Definition auf ihrer bekannten Lehre, daß „alle Dinge die Zahlen nachahmen", daß die Zahlen das Wesen der Dinge seien; und darin spricht sich die echt hellenische Vorstellung von einer an den Erscheinungen der Akustik, an den Bewegungen der Himmelskörper beobachteten und ebenso im ganzen All angeschauten Gesetzmäßigkeit des Seins selbst aus, die mit der jüdisch-philonischen Auffassung von Gesetz nichts gemein hat. Aristoteles findet diese Definition zu eng, wenn man Wiedervergeltung in dem Sinn ‚Gleiches für Gleiches' nimmt, und ersetzt sie durch Einführung der Verhältnismäßigkeit; so entspricht es erst dem Wechseltausch im Leben, dem gegenseitigen Nehmen und Geben, der Charis, dem Gemeinschaftsleben im Staate, wobei es auf die Beziehungen der Staatsglieder untereinander, nicht auf die des Gottes zu den Menschen ankommt. Schon für Aischylos war durch den Staat, durch Rat und Gericht der Polis der uralt heilige und zugleich vernichtende Grundsatz δράσαντι παθεῖν überwunden. Und wo hätte ein Grieche jemals die geschichtliche Kausalität so wie Philon als das formaljuristische, an den Interessen nur eines Volkes orientierte Walten der Gottheit aufgefaßt! Wirkliche Parallelen liefert nur das echt jüdische Schrifttum selbst. Besonders auffallend ist die Erzählung vom schrecklichen Ende des Königs Antiochos im 2. Makkabäerbuch (Kap. 9): weil Antiochos Jerusalem bedrohte, darum strafte ihn der allmächtige Gott mit einer unerhörten, unheilbaren Krankheit; dann fällt der König noch vom Wagen und muß in einer Sänfte getragen werden, damit jedermann an ihm die Gewalt Gottes sehen könne. Er verfault bei lebendigem Leib, und nun betet er, ebenso wie es Flaccus in der Not tut, zum Judengott: er wolle alles, was er den Juden angetan, wiedergutmachen, ja er wolle selbst ein Jude werden und ein Verkünder dieses Gottes. Aber er findet so wenig Gnade wie Flaccus und muß jämmerlich sterben. Was Philon gibt, ist im Grunde nichts anderes und bringt zu dem jüdischen Urmotiv, das er nicht von Fremden zu lernen brauchte, nichts hinzu als die rhetorisch formalistische Ausfeilung. Aber dieser hellenistische Einfluß betrifft nur das Alleräußerlichste.

Man kann zugeben, daß Philon mit seiner Schrift höhere historiographische Ziele im strengen Sinn nicht verfolgte und nicht beabsichtigte, hier mit einem

[1]) Eth. Nic. E. 8. 1132 b 21: vgl. auch M. Mor. A 1. 1182 a 11; nach dieser Stelle wäre für die Pythagoreer die Gerechtigkeit „eine gleichvielmal große Zahl" gewesen. — Aufschlußreich für die hellenische Umgestaltung des reinen Vergeltungsgedankens auch Platon, Staat 363 b—365 a. Über das orphische, also nichtgriechische Element in der pythagoreischen Seelen- und Vergeltungslehre vgl. H. Gundert im Gnomon (1937), 337 ff. und die dort verzeichnete Literatur.



Thukydides zu wetteifern; seine Tendenzschrift will nur den Interessen des Tageskampfes dienen. Aber was er uns bei dieser Gelegenheit in erschreckender Nacktheit sehen läßt, geht weit über diesen aktuellen Anlaß hinaus: es ist die jüdische Wirklichkeit selbst, der Kern der Geschichtsauffassung, mit deren Hilfe sich der Jude, nicht aus Wahl, sondern aus Notwendigkeit, die Ereignisse in ihrem Zusammenhang erst wahrnehmbar und verständlich macht. Eine umfassendere Untersuchung könnte aufzeigen, wie dieses Weltbild sich von den ältesten Zeugnissen des religiös-geschichtlichen Schrifttums an bis zu Josephus, der ein Historiker sein will, im Grunde als dasselbe darstellt. Umgekehrt ist bei den Griechen und Römern auch in literarischen Erzeugnissen des Tages, die nicht der hohen Geschichtsschreibung angehören, mag man nun an die alte Schrift „Vom Staatswesen der Athener" denken oder an Sallusts Suasorien an Caesar oder ähnliches, die historisch-politische Wirklichkeit, wie sie auch unserer Vorstellungsart geläufig ist, vorausgesetzt und anerkannt. Und dies gilt auch da, wo man sich im Flachland der Literatur bewegt wie bei den „Scriptores historiae Augustae".

*

Eine genauere Behandlung der zweiten hier einschlägigen Schrift Philons, der „Legatio", erübrigt sich, da sie, wenn auch nicht mit so drastischer Offenheit, genau das gleiche Geschichtsbild darbietet. Nur einige Einzelheiten sollen noch anhangsweise herausgegriffen werden, die besonders geeignet sind, die bisherigen Ausführungen zu unterstreichen und zu ergänzen.

Wie schon erwähnt, wird in der Legatio die in der Schrift gegen Flaccus geschilderte Judenverfolgung noch einmal beschrieben. Es ist nun äußerst überraschend zu sehen, wie völlig anders sie hier motiviert wird. Der Kaiser Gaius, der in der früheren Schrift nur mit respektvoller Vorsicht erwähnt wurde, von dessen Absichten Philon die Untaten des Flaccus betont distanzieren will — Gaius ist nämlich inzwischen ermordet worden, und es hat sich gezeigt, daß er alles andere als ein Philosemit war. Aber dennoch wirkt es befremdend, daß der Kaiser nun als der Alleinschuldige an der Judenverfolgung bezeichnet wird und Flaccus unserem Autor so ganz verlorengeht —, sein Name fällt überhaupt nicht mehr, unter der farblosen Bezeichnung „der Statthalter" wird er nebenher in einem Satz erwähnt (132). Vergleicht man die nun gegebene neue Motivierung mit der früheren, so erhält man den Eindruck, daß Motivierung überhaupt, daß kausale Verknüpfung der Ereignisse und pragmatische Darstellung in unserem Sinne für Philon nicht mehr als ein willkürliches Spiel ist. Den Gaius, heißt es, der anfangs große Hoffnungen erweckte, befiel bald eine Krankheit, die seine geistigen und moralischen Kräfte zerrüttete. So ließ er den leiblichen Enkel des Tiberius, dann seinen einstigen Freund und Helfer Macro und seinen Schwiegervater Silanus umbringen. In seinem Caesarenwahnsinn wünscht er ein Gott zu sein; denn Philon läßt ihn (76) folgendes erwägen: über Tierherden walten menschliche Hirten, also Wesen höherer Art, über Menschen muß folglich ein übermenschliches Wesen Herr sein (eine Erwägung, die Philon nicht etwa als eine von Gaius angestellte erkundet, sondern aus Platons Gesetzen[1]) abgeschrieben hat). Gaius stellt nun in

[1]) 4. Buch, 713 d (mit ganz anderem Zielpunkte).

seinem Kostüm[1]) verschiedene Heroen und Götter dar, eine Überhebung, die Philon als anstößig und gotteslästerlich verurteilt. Er spielt sich hier als frommer Anwalt der Heidengötter auf, die ihm doch ein Greuel waren und sein mußten; um den Gegner in jeder Weise herabzusetzen, bringt er hier eine Entrüstung auf, die ihm der Leser schwerlich glauben wird. Aber echt ist es, wenn er argumentiert: die Götter sind dazu da, um Frieden, Sicherheit und Wohlstand der Menschen zu bewirken, und da Gaius nichts dergleichen tat, so war er kein Gott. Muß doch selbst Ares, dessen Namen er (113) mit einer wunderlichen Etymologie von ἀρήγειν = helfen ableitet, hier sein Wesen ins Gegenteil verkehren und zum Pazifisten werden, der die Funktion hat, Kriege zu beseitigen und Frieden herzustellen. — Jedenfalls ist die Gesinnung der Untertanen so, daß Gaius glauben darf, seinen perversen Wunsch nach göttlicher Verehrung durchsetzen zu können. Nur ein einziger Volksstamm, vermutet er, werde standhaft sein und sich nicht fügen, nämlich der jüdische, der gerne für das Gesetz der Väter den Tod erleidet. Für dieses Volk ist Vergötterung eines Menschen der Gipfel der Greuel und undenkbar; nach Philons Meinung (118) „kann eher Gott sich zum Menschen wandeln als ein Mensch zum Gott werden". Ein spezifisch jüdischer und durchaus ungriechischer Gedanke; denn nicht nur erscheinen die Griechengötter in menschlicher Gestalt, sondern bei den Hellenen kann auch ein sterblich Geborener wie Dionysos oder Herakles wirklich zum Gott werden. Der kranke Caligula fühlt sich als Apollon; undenkbar, daß ein vom Caesarenwahnsinn befallener Judenkönig den Jahve gespielt hätte. Aber um auf den Hauptgedanken der philonischen Darlegung zu kommen: weil Gaius fürchtet, die Juden würden sich seinem Kult widersetzen, geht er ohne Kriegserklärung zum Angriff auf dieses arme, ahnungslose Volk über (119). Er befiehlt zwar die Verfolgung nicht ausdrücklich, aber der Pöbel von Alexandrien merkt, was für ein Wind am Hofe weht, und läßt deshalb, also um dem Kaiser zu gefallen, seiner seit langem angesammelten Judenabneigung freien Lauf. Auch von Agrippa ist in diesem Zusammenhang (erst später taucht er in der Legatio auf) mit keinem Wort mehr die Rede. Die Verfolgung selbst wird mit typischen Zügen als Anhäufung von Greueln geschildert, ist gegenüber der früheren Schrift wesentlich rhetorischer und pathetischer geworden und hat die konkreten Einzelangaben, aus denen man noch Schlüsse auf die politischen Hintergründe ziehen konnte, größtenteils verloren (nur die gewaltsame Aufstellung von Kaiserbildern in den Synagogen wird ausführlicher beschrieben).

Im weiteren Verlauf der Schrift wird erzählt, wie Gaius beschließt, ein Kolossalstandbild, das ihn als Juppiter darstellt, im Allerheiligsten des Tempels zu Jerusalem aufstellen zu lassen. Er beauftragt den Statthalter Petronius von Syrien mit der Durchführung dieser Aufgabe. Den Petronius versetzt der kaiserliche Befehl in die größte Bestürzung; er beruft das Synedrium seiner Gedanken, wie es mit orientalischer Bilderpracht (213) heißt, und besonders macht es ihm Sorgen, daß er die Hälfte der am Euphrat stationierten Truppen, die bestimmt sind, die Ostgrenzen des Reiches zu decken, nach Judäa schicken soll, um die Aufstellung der Statue zu sichern. Er kennt den Gesetzesfanatismus der Juden und weiß auch, daß Babylonien und zahlreiche andere im Osten gelegene Satrapien von Juden be-

[1]) Vgl. Sueton, Caligula 52.

hauptet werden, die alljährlich Gold und Silber zum Tempel nach Jerusalem schicken; vermindert er die Truppenzahl, so muß er fürchten, von zwei Seiten in die Zange genommen zu werden (216 f.). — Dieser Umstand, den Philon schon für die ersten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts bezeugt, erwies sich später als eine reale Gefahr für Rom. Als im Jahre 115 Trajan in Asien seinen schwierigen Partherkrieg führte, erhoben sich die Juden zugleich in Ägypten (samt Kypros) und in Mesopotamien, im Westen wie im Osten, und bedrohten den Kaiser von beiden Seiten; im Westen wurden von ihnen Griechen und Römer zu Tausenden hingeschlachtet. —

Der größte jüdische Hellenist — das hat sich ergeben — war notwendig durch seine Anlage und Religion, durch seine Auffassung von historischer Wahrheit und Verursachung daran gehindert, eine historische Darstellung zu geben, die in ihrem Wesen mit Geschichtsschreibung in unserem Sinne etwas gemein hat.

Das Judentum in der Philosophie

Von
Max Wundt

Der griechische Denker Heraklit, der erste, den wir als einen eigentlichen Philosophen bezeichnen können, sprach um das Jahr 500 v. Chr. das Wort: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen Göttlichen" (frg. 114 Diels), und er gab damit einem Grundgedanken aller griechisch-germanischen Weltanschauung Ausdruck. Sie erblickt in dem Wandel des Daseins das eine göttliche Gesetz, das als aufbauende, wesenhafte Macht das Leben durchdringt, und dem sich nichts entziehen kann. Dies Gesetz in seiner gegliederten Einheit zu schauen, ist das Ziel aller Weisheit.

Um die gleiche Zeit wurde auch zu den Juden von dem Gesetz Gottes geredet. Es entstanden jene Gesetzessammlungen, die schließlich (458 v. Chr.) zu der Gesetzgebung Esras führten. Aber den Sinn des Gesetzes verstand man hier ganz anders, als bei den Griechen. Jahve spricht zu dem Führer des Volkes: „Schreibe dir diese Gebote auf, denn auf Grund dieser Gebote schließe ich mit Dir und mit Israel einen Bund" (2. Mose 34,27). „Nach meinen Rechten sollt ihr tun und meine Satzungen sollt ihr beobachten" (3. Mose 18,4). Und er verspricht ihnen Segen, wenn sie ihm gehorchen und nach seinen Gesetzen leben, und droht ihnen mit seinem Grimm, wenn sie sie verachten (3. Mose 26).

In dieser verschiedenen Auffassung vom Wesen des Gesetzes spricht sich der ganze Gegensatz griechisch-germanischer und jüdischer Weltansicht aus. Für den Griechen ist es ewiges Wesensgesetz, nährende Lebenskraft für alles Sein. Es umschließt alles mit beständiger Notwendigkeit, und niemand kann ihm entfliehen. Der Weise schaut es in jeder Erscheinung, und er weiß, daß nichts es zu ändern vermag. Für den Juden dagegen ist das Gesetz der unbegreifliche Wille seines Gottes, dem keine andere Notwendigkeit zukommt, als dies Wollen selber. Sein Sinn kann darum nicht eingesehen werden, er enthüllt sich keiner verstehenden Schau. Das Gesetz fordert Gehorsam, nichts als Gehorsam, der um so verdienstlicher ist, je blinder er sich dem Unbegreiflichen unterwirft. Wie es aus dem Willen entspringt, wendet es sich nur an den Willen, als eine leere, durch sich selber nichts aufbauende Forderung, der der Mensch aus Freiheit genügen oder sich versagen kann, um damit die Gunst oder den Zorn seines Gottes auf sich zu ziehen. Ein solches Gesetz kann der Mensch nicht schauen, sondern es muß ihm gesagt werden; es ist ein Gesetz nicht des Seins und Erkennens, sondern des Tuns und Wol-

lens. Der Gehalt seines Daseins fließt dem Menschen nicht aus dem nährenden Lebensgesetz ewiger Notwendigkeiten zu, sondern der unberechenbare Wille des Gottes, seine Gunst oder sein Grimm, entscheiden darüber.

Nach dem Juden entspringt die Welt aus dem einmaligen Willen Gottes, nach dem Griechen aus seiner ewigen Schau. Der Wille, rein als solcher, ist aber bloße Form, der Inhalt stammt immer aus der Schau, und es kann uns überhaupt auf gar keinem andern Wege Gehalt zukommen, als durch sinnliche oder geistige Anschauung. Sie fehlt dem Juden, der allbekannte Mangel seiner geistigen Anlage. Darum hat sein Gesetz keinen durchschaubaren Sinn; die wenigen Gebote, die der sittlichen Anschauung zugänglich sind, werden überwuchert von den jedem Verständnis unzugänglichen, die nur aus dem unbegreiflichen Willen des Gottes begründet werden können, und für den Menschen so zu einem harten, unverstandenen und unverständlichen, Sollen werden. Der Grieche schaut in der Welt das göttliche Gesetz als nährende und aufbauende Kraft; es offenbart sich in allem Dasein. Dem Juden dagegen verbirgt sich Gott, Gott und Welt fallen auseinander. Wo sich der Jude daher erkennend seinem Gesetz zuwendet, bringt er es nur zu einem leeren Denken, das sich in den reinen Verstandesbeziehungen herumtreibt, aber nichts Wirkliches in äußerer oder innerer Anschauung zu erblicken vermag. Das ist die Denkweise des Talmud, wie sie Dr. Kuhn in dem ersten Bande dieser Forschungen dargelegt hat, das blicklose Denken, das an keiner erfüllten Anschauung einen Halt hat und darum auf den leeren Gleisen des Verstandes einherfährt.

Aus dieser Grundhaltung des Juden ergeben sich zwei wichtige Folgen für seine Stellung zur Wissenschaft.

1. Der Jude fühlt sich nur im Handeln, nicht im Erkennen gebunden. Die tiefste Verpflichtung, in der sich der Mensch vom Ewigen getragen weiß, redet zu dem Griechen im Erkennen; sein höchstes Ziel ist, die Wahrheit zu finden, und auch das Handeln gilt ihm als recht, wenn es aus dem Geiste der Wahrheit entspringt. Der Jude dagegen kann seiner höchsten Verpflichtung nur im Handeln genügen, und das Erkennen, mit dem er sich in die Unverständlichkeiten seines Gesetzes hineinwühlt, ist nur ein kniffliches Hin und Her menschlicher Gründe und Gegengründe; es kann ihm daher keine beständige Wahrheit und keinen sicheren Halt gewähren. Die Auslegung des Gesetzes, um es als in sich übereinstimmend zu erweisen und seine Verwirklichung im Leben zu ermöglichen, wird immer künstlicher und führt schließlich zur reinen gedanklichen Seiltänzerei. Damit geht dem Denken der Ernst verloren und es wird spielerisch mißbraucht, eine Gefahr, die vielleicht immer das bloße Denken bedroht, aus der es sich aber unter gesunden Bedingungen rettet, indem es auf dem festen Boden der Anschauung wieder anwurzelt. Dem blicklosen jüdischen Denken ist dieser Ausweg versperrt; es wuchert daher ohne innere Bindung und ohne letzte Verantwortlichkeit.

2. Ein solches Denken ist das des Verstandes. Er ist das leere Vermögen, das an sich selber gar keinen Gehalt besitzt, das nur einen ihm von der Anschauung gebotenen Gehalt zerlegen, aber keinen hervorbringen kann. Das Verstandesdenken ist darum für sich allein nur zerstörend. Es zerreißt jedes lebendige Ganze in seine Teile und hält diese getrennt fest, um sie in eine äußerliche, nicht durch die Anschauung, sondern durch die hohlen Verstandesgesetze geforderte Bezie-



hung zu setzen. Die abgezogene Gedanklichkeit wird so das zweite Kennzeichen des jüdischen Denkens; die formale Beziehung fesselt es mehr, als der schaubare Gehalt, wobei sowohl die äußere Anschauung der Sinne wie die innere des Geistes gemeint ist. Daß eine solche Sinnesart durch die vorwiegende Beschäftigung mit dem Gelde noch gesteigert werden mußte, versteht sich von selbst, und sie ist sicher auch schon der Anlaß zu dieser Beschäftigung gewesen. Denn Geld ist auch bloße Beziehung; kommt ihm doch an sich selber gar keine Bedeutung und kein Gehalt zu, sondern es vermag nur anderswo erwachsenen Gehalt miteinander in Beziehung zu setzen.

Der völkische Denker Paul Krannhals hat die Wissenschaft aus dem Erlebnis der Heimat hergeleitet, ein Gedanke, der vielleicht einseitig ist, aber sicher einen Kern an Wahrheit birgt. Weil der Mensch sich in seiner Umwelt bekanntmachen will, blickt er schauend und denkend um sich, und indem er eines an das andere anknüpft, kommt er schließlich zu den fernsten und entlegensten Erkenntnissen. All dem aber gibt die verpflichtende Verwurzelung in der vertrauten Umwelt den inneren Halt. Demgegenüber zeigt sich an der Denkart des Juden, ihrem Mangel an Gehalt und letzter Verantwortlichkeit, seine Heimatlosigkeit. Die Heimat des Juden, sagt Schopenhauer, sind die andern Juden. Und so ist auch sein heimatloses Denken nicht bezogen auf den lebendigen Boden einer angestammten Umwelt, sondern nur auf die durch dieselbe Abrichtung in einer leeren Denkschule herangezogene Sinnesart der jüdischen Blutsgenossen. —

Zu demselben Ergebnis können wir noch auf einem andern Wege gelangen. Wenn man sich die Frage nach dem Judentum in der Philosophie stellt, so trifft man alsbald auf eine wunderliche Tatsache. Unter uns haben die Juden während der letzten hundert Jahre in der Philosophie, ja in der Wissenschaft überhaupt, eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Darum beschäftigen wir uns ja so ausführlich mit ihnen. Sowohl im Zergliedern von Tatbeständen wie im Ausbau zusammenfassender Lehren haben sie starke Anregungen gegeben. Als sie aber noch unter sich waren, haben sie niemals Philosophie und, so viel ich sehe, auch keine wirkliche Wissenschaft hervorgebracht. Wo damals schon bei ihnen philosophische Gedanken vorkommen, wie im Prediger oder der sog. Weisheit Salomos, handelt es sich um griechischen Einfluß.

Dieser Widerspruch zeigt deutlich, wie fragwürdig die Stellung des Juden zur Philosophie ist. Sie ist ihm nicht angeboren oder angewachsen, wie den Völkern aus nordischem Blute, den Griechen und Germanen, sondern er hat sie als etwas ihm selber Fremdes angenommen; sie ist an ihm nicht ein Glied, das von selber aus dem Leibe seines Volkstums hervorgewachsen wäre, sondern ein Kleid, das er mehr aus äußerem Bedürfnis angezogen hat, und das manchmal geradezu wie eine Maskerade wirken kann.

Die Philosophie ist im Judentum also mehr künstlich, nicht gewachsen, mehr mit Absicht angenommen, nicht aus dem angeborenen Wesen entsprungen. Sie gehört nicht zu der eingesessenen jüdischen Art, sondern zu dem Judentum in der Zerstreuung. Sie ist ein Ergebnis der Anpassung und zeigt die Züge, die das Judentum in der Zerstreuung annahm. Und dies sind die gleichen, wie wir sie zuvor aus der jüdischen Gesetzesauffassung herleiteten.

1. Die über die Welt zerstreuten Juden leben in einer Umgebung, die nicht ihrem Wesen entspricht, und als sie Philosophie und Wissenschaft ihrer Wirtsvölker annahmen, suchten sie sich erst recht deren Eigenart anzupassen. In den letzten hundert Jahren ging das ja allmählich so weit, daß sie überhaupt nicht mehr als Juden erkannt sein wollten. Sie führten damit ein Leben, das nicht das ihre war, und entwickelten deshalb jene Schauspielerbegabung, die sicher einen wichtigen Zug am Bilde des neueren Juden darstellt. Bis zu einem gewissen Grade ist seine Teilnahme an dem Geistesleben seiner Wirtsvölker immer geschauspielert. Und daß das Judentum überhaupt, wie es sich zuletzt bei uns darstellte, eigentlich ein großes Theater war, wird sich schwerlich leugnen lassen. Leider haben so viele Deutsche, ohne es zu merken, mitgespielt. Solcher Schauspielerei mangelt aber der tiefere Ernst und das Gewicht sachlicher Überzeugung. Es fehlt die innere Bindung und damit das Bewußtsein der Verantwortlichkeit; und es kommt so zu jenem allzu beweglichen Denken, dem es letzthin nicht um entscheidende Wahrheit zu tun ist, sondern das sich mehr in einer Rolle gefällt. Solche Beweglichkeit kann wohl manches bis dahin Unbeachtete aufspüren und dadurch Anregungen geben; aber die flinke Fertigkeit, mit der ein so gearteter Geist Lehrgebäude errichtet und wieder umstößt, ist doch dem Sinne echter Wissenschaft tief zuwider. Oft kam es ihnen auch mehr auf den augenblicklichen Erfolg, als auf den dauernden Ertrag ihrer Arbeit an, und ihre wahren oder scheinbaren wissenschaftlichen Entdeckungen anzupreisen, haben sie immer besonders gut verstanden. Der Schauspieler braucht eben Beifall, er kann das Klatschen der Menge nicht entbehren. Daß diese Marktschreierei übrigens auch sehr greifbaren und keineswegs nur geschauspielerten, aber freilich auch keineswegs wissenschaftlichen Machtzielen diente, darf dabei nicht übersehen werden.

2. Das Mittel der Anpassung an ein innerlich fremdes Leben aber ist der Verstand. Er ist das heimatlose Denken, das in keiner bestimmten Schau der Welt wurzelt, sondern mit seinen leeren Beziehungen jeden Inhalt ergreifen kann. Während die Anschauung als erfülltes Leben immer den ganzen Menschen anspricht und darum für ihn einen einmaligen und unwiederholbaren Wert besitzt, ist der Verstand die Fähigkeit, den Gegenstand vom Selbst abzulösen und ihn als fremd und darum wertfrei zu betrachten. Er kann sich darum noch das Fremdeste aneignen, und da er dem Juden auch sonst, wie wir sahen, am meisten vertraut ist, so wird er ihm das Hauptmittel, sich in einer ihm ihrem inneren Leben nach verschlossenen Welt zurechtzufinden. Weil er so von außen an diese Welt herantritt, wird er verstandesmäßig manches vielleicht schneller erfassen, als wer in ihr geboren ist, weil der Verstand eben alles vergegenständlicht und vom Lebensgehalt absondert, was dem Fremden manchmal leichter gelingt. Der Jude preist das dann als Sachlichkeit und sucht seinen Ruhm darin, was andern heilig ist, seiner Würde zu entkleiden. Aber solche Sachlichkeit gilt nur an der Oberfläche und kann in die Tiefen der Sache gar nicht eindringen. Denn die wahre Sache ist nicht ein toter, aus dem Wertzusammenhang des Lebens herausgerissener Gegenstand, sondern sie ist ein lebendiges Ganzes, das nur aus dem Ganzen des Geistes erfaßt und verstanden werden kann. Der zerlegende Verstand hat bei

dieser Arbeit der Erkenntnis bloß eine dienende Aufgabe. Der Jude dagegen macht ihn zum Herrn der Wissenschaft, weil er ihm allein zugänglich ist. —

Wenn wir damit den Juden aus dem Zusammenhang der uns angehenden Philosophie hinausverweisen, so begegnen wir alsbald dem Einwand, daß jüdischer Geist doch mehrfach die philosophische Entwicklung entscheidend beeinflußt habe. Diese Fälle müssen einzeln durchgesprochen werden; es soll damit zugleich die Frage nach dem Judentum in der älteren Philosophie, soweit das hier in Kürze möglich ist, behandelt werden, ehe wir uns seinem Einfluß in der jüngsten Vergangenheit zuwenden. Es handelt sich vor allem um drei Gestalten. Zuerst der alexandrinische Jude Philon, der um Christi Geburt lebte, und den man als Vorläufer des Neuplatonismus ansehen kann, einer Richtung, die eine so tiefe Wirkung auf die ganze germanische Philosophie ausgeübt hat. Dann der spanische Jude Moses Maimonides (12. Jahrhundert), der für die Vermittlung dieses Neuplatonismus an das Mittelalter nicht unwichtig ist, und der insbesondere auch von Meister Eckhart erwähnt wird. Endlich der holländische, einer portugiesischen Emigrantenfamilie entstammende Jude Spinoza (1632—1677), den Goethe verehrte, und der nicht ohne Bedeutung für gewisse Richtungen des nachkantischen Idealismus gewesen ist.

Sieht man sich diese Fälle aber genauer an, so erkennt man bald, daß sie keineswegs ein solches Gewicht haben, wie die Juden uns gern glauben machen wollten. Der Alexandriner Philon gehört ganz in jene orientalisch-griechische Mischkultur des Hellenismus, die uns hinreichend bekannt ist. Sein eigenes Anliegen ist rein jüdisch, nämlich dem Judentum dadurch Eintritt in die vom griechischen Geiste beherrschte Bildungswelt zu verschaffen, daß er dessen religiöse Vorstellungen an die der griechischen Philosophie anglich. Indem er die jüdischen Schriften bildlich deutet, findet er in ihnen die griechischen Begriffe wieder, und mit echt jüdischer Überheblichkeit dreht er den Spieß dann herum und erklärt, daß die Griechen ihre Weisheit, die er erst in das Schrifttum seines Volkes hineinlegt, ursprünglich aus diesem gestohlen hätten. Als Vermittler platonischen Gedankengutes innerhalb des Griechentums selber kommt er nicht in Betracht, das ist in dem reichen Schrifttum der hellenistischen Zeit überall bewahrt, und die Griechen brauchten es nicht von dem Juden neu wieder zu lernen. Auch die eigentümlich neuplatonischen Züge sind hier überall schon vorbereitet, soweit sie nicht überhaupt auf Platon selber zurückgehen. Philon ist für uns wichtig als Zeuge eines bestimmten geistigen Zustandes innerhalb dieser bunten Welt der Völkermischung, für die innere Entwicklung der griechischen Philosophie selber aber bedeutet er nichts.

Unter den Vermittlern eben dieser platonischen Philosophie der Spätantike an das Mittelalter spielt Moses Maimonides eine gewisse Rolle. Sein „Führer der Unschlüssigen“, mit dem er durch Philosophie in Zweifel Geratene durch Philosophie zum jüdischen Glauben wieder zurückführen wollte, ist schon ziemlich früh ins Lateinische übertragen und damit dem Abendland bekanntgeworden. Der Geist dieses Buches ist nach meinem Gefühl echt talmudisch, wie denn Moses' Hauptarbeit dem Talmud galt. Mit allerlei Denkkniffen wird aus den Worten des Alten Testaments ein philosophischer Sinn herausgepreßt. Besonders aristote-

lisches, aber auch neuplatonisches Gedankengut wird dabei verwandt; irgendeine Gesamtanschauung, um die es den Griechen und Germanen immer vor allem zu tun war, findet sich nicht. Wenn man bedenkt, aus wie wenigen Quellen wegen des ungeheuren Verlustes an Schrifttum während der Völkerwanderung die anhebende germanische Philosophie ihre Kenntnis der griechischen Weisheit saugen mußte, zu der sie sich mit unwiderstehlicher Gewalt wahlverwandt hingezogen fühlte, so wird man begreifen, daß sie auch diese Quelle nicht verschmähte. Sie witterte das ihr Gemäße auch aus der fremdartigen Umhüllung heraus und benutzte es, ohne die talmudische Einkleidung weiter zu beachten. Das gilt selbstverständlich auch für Meister Eckhart, und es ist sehr bedauerlich, daß sogar hochangesehene Gelehrte sich in ihrer theologischen Abneigung gegen die Mystik dazu haben hinreißen lassen, den Juden Maimonides als die Hauptquelle der deutschen Mystik hinzustellen. Beide sind ihrer geistigen Haltung nach grundverschieden; und wenn Eckhart den jüdischen Gelehrten manchmal anführt, so tut er es eben für Einzelheiten, die dieser ihm vermittelte. Soweit platonische Gedanken in die ursprünglich doch aus germanischem Fühlen geborene Mystik eingehen, waren diese Eckhart und dem ganzen Mittelalter in dem weit verbreiteten Liber de causis, einem Auszug aus dem Neuplatoniker Proklos, auch unmittelbar zugänglich.

Daß endlich Goethe mit hoher Verehrung von Spinoza redete, kann nicht geleugnet werden, und ebensowenig, daß dessen Einheitslehre an einer bestimmten Stelle die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, besonders bei Schelling, beeinflußte. Es ist der Gedanke der Einheit alles Seienden, der damals im Gegensatz zu dem kantischen Dualismus mit Macht hindurchbrach, und den man am deutlichsten bei Spinoza ausgesprochen fand. Goethe zog auch die Haltung stoischer Gelassenheit angesichts der unverbrüchlichen Notwendigkeit alles Geschehens an, zu der er sich aus den Stürmen der Wertherzeit rettete. Was er bei Spinoza fand, war Ruhe vor seinen Leidenschaften; das zeigen die entscheidenden Stellen in Dichtung und Wahrheit gegen Ende des 14. und zu Beginn des 16. Buches deutlich. Sieht man aber genauer zu, so ist Spinoza hier immer nur Vermittler einer älteren und größeren Geisteswelt, und das ihm Eigentümliche, die Übersteigerung des Rationalismus in der Nachahmung des mathematischen Verfahrens, hat so gut wie überhaupt nicht, auf Goethe schon gar nicht, gewirkt. Goethe las aus Spinoza die antike, platonisch-stoische Weisheit heraus, und die mathematische Verkrampfung war für ihn überhaupt nicht vorhanden. Er hätte dasselbe gerade so gut aus Giordano Bruno lernen können. Schelling hat in einer nicht sehr geglückten Schrift die mathematische Beweisführung nachgeahmt; aber das steht ganz vereinzelt, und in der Sache selbst trennt er auch dabei seinen Weg deutlich von dem Spinozas. Denn gerade dessen starren Weltmechanismus lehnt er ab und will den Grund alles Wirklichen vielmehr als Selbst, Geist und Leben verstehen.

Im ganzen ist sich überhaupt die deutsche Philosophie ihres Gegensatzes zu Spinoza immer lebhaft bewußt gewesen. Leibniz hat nichts von ihm wissen wollen und seine Lehre als Atheismus verworfen. Fichte stellt sie als Dogmatismus, bei dem es keinen Wert und keine Sittlichkeit geben könne, der wahren Philosophie



des Idealismus entgegen. Nur tote Menschen, die nie das Regen schöpferischen Lebens in sich gespürt haben, könnten sich zu ihr bekennen. Und Hegel lehnt nachdrücklich die Nachahmung des mathematischen Verfahrens in der Philosophie ab.

Führen wir also den vielgerühmten Einfluß Spinozas auf die Grenzen zurück, in denen er allein zuzugeben ist, so handelt es sich auch hier in der Hauptsache um die Vermittlung einer Weisheit, die größer ist als er selber. Wenn die Ausbildung der neueren Philosophie aus einer Vermählung griechischer und germanischer Weisheit hervorwuchs, so erkannte der germanische Geist auch in der fremdartigen Hülle den ihm verwandten griechischen. Diese Hülle fiel ab, ja sie war für den Blick des Germanen einfach nicht vorhanden, so daß er unmittelbar und ohne Hemmung durch sie hindurchblickte. Der große Geist nimmt nur an, was ihm gemäß ist und was ihn zu nähren vermag, und das Fremde und Feindliche berührt ihn überhaupt nicht. —

Alles bisher Besprochene betrifft aber nur vereinzelte Berührungen der europäischen Philosophie mit dem Judentum und kann nicht verglichen werden mit dem gewaltigen Einfluß, den es während der letzten Jahrzehnte gewann und der heute noch bewußt oder unbewußt fortwirkt. Ihn in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Verzweigungen aufzuweisen, würde hier zu weit führen. Es können nur einige grundsätzlich wichtige Bewegungen gezeigt werden, deren Wirkung zugleich auch als die größte gelten darf. Wir können dabei an das eingangs Gesagte anknüpfen und die zwei Voraussetzungen, die wir dort für die Stellung des Juden in der Philosophie gefunden haben, auch hier verwenden, das leere, anschauungslose Verstandesdenken und dann jene allzu große, aus einem Mangel an bindender Verantwortlichkeit entspringende Beweglichkeit des Geistes.

In gewisser Weise widersprechen sich beide Bedingungen, da der Verstand in seinen festen Begrifflichkeiten etwas Unbewegliches an sich hat, und anderseits jene Beweglichkeit vielfach darauf hinausläuft, die strenge Gesetzlichkeit des Denkens ins Wanken zu bringen. Aber daß beide doch irgendwie im Judentum und seiner Stellung zu der ihm fremden Umwelt begründet sind, sahen wir zuvor. Immerhin mag es mit diesem Widerstreit zusammenhängen, daß aufs Ganze gesehen sich die beiden doch auf verschiedene Menschen und verschiedene Richtungen verteilen. Und zwar wirken sich in ihnen die beiden Hauptgestalten des neueren Judentums aus, das strenge Judentum und das angeglichene Judentum. Jenes ist Träger des leeren Verstandes; es ist der Geist des Talmud, der hier fortdauert. Dieses muß sich mit der Beweglichkeit helfen und überrascht in immer neuen Gestalten. Da man sich im Deutschen leider manchmal durch fremde Wörter schneller verständigt als durch eigene, so sei das strenge Judentum als Träger des Rationalismus, das angeglichene als Träger des Relativismus bezeichnet. Beide sind ihrem Wesen nach undeutsch, denn das deutsche Denken hat immer danach gerungen, in dem Reichtum der Anschauung das durchlaufende und gleichbleibende Gesetz zu erkennen und den Begriff an die Anschauung zu binden.

Als Vertreter der ersten Richtung ist Hermann Cohen zu nennen, als Vertreter der zweiten Georg Simmel, um zwei Männer hier zu behandeln, die zweifellos einen nicht unerheblichen Einfluß auf die deutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte ausgeübt haben.

6. 1005



Von ihnen ist Cohen ein strenger Jude. Er hat zuerst jüdische Theologie studiert, sich später in einer ganzen Reihe von Schriften zum Judentum bekannt und es verteidigt, und war zuletzt, als er von seinen Amtspflichten in Marburg befreit war, sogar als Lehrer an der Akademie des Judentums in Berlin tätig. Er hat auch gar kein Hehl daraus gemacht, daß seine Philosophie in entscheidenden Zügen dem jüdischen Glauben entspräche. Eine der einflußreichsten Richtungen des Neukantianismus nahm von ihm ihren Ausgang; ganz besonders viele Juden sind aus dieser Marburger Kantschule hervorgegangen. Sie haben es verstanden, der Lehre ihres Meisters ein so maßgebliches Ansehen zu gewinnen, daß sie vielfach nicht nur als der echte Kantianismus, sondern geradezu als die einzig mögliche Philosophie überhaupt galt. Das Bild z. B., unter dem die strenggläubige evangelische Theologie der letzten Zeit die von ihr bekämpfte Philosophie erblickte, war das Bild der Cohenschen Lehre, und sie setzte als selbstverständlich voraus, daß, wenn es ihr gelungen sei, diese zu treffen, sie damit die Philosophie überhaupt erledigt habe.

Einer ganz andern Geistesrichtung gehörte Georg Simmel an. Er war in Berlin, wie man sagt Ecke der Leipziger und Friedrichstraße, geboren, gehörte keiner bestimmten Religionsgemeinschaft an und ist sicherlich ein besonders bezeichnender Vertreter jener bekannten jüdisch-berlinischen Mischkultur der Vorkriegszeit. Im äußersten Gegensatz zu der Starrheit der Cohenschen Begriffe handelt es sich bei Simmel um ein allzu wendiges Denken, das jede feste Gesetzlichkeit ins Wanken bringt und alles in einem eigentümlichen Zwielicht schwankender Beurteilung hält. Dieser Relativismus, der das Interessante und Reizvolle an die Stelle des Wahren und Echten setzt, hat sich in dem deutschen Denken weithin verbreitet, sicherlich nicht allein unter dem Einfluß von Simmel, aber gewiß ist er ein besonders bezeichnender und auch besonders wirksamer Zeuge dieser Richtung. Simmel ist es auch vor allem gewesen, der in Deutschland für die Lehren des französischen Juden Bergson eintrat, dessen „Lebensphilosophie" sich im Gegensatz zu den echten deutschen Gestalten der Lebensphilosophie dem Relativismus zwanglos einfügte. Was an der Lehre Bergsons wertvoll ist, entstammt zweifellos dem deutschen Denken, teils der deutschen Romantik eines Novalis, Schelling, Schopenhauer, teils der neueren deutschen Psychologie. Und so ist die deutsche Bergson-Begeisterung der letzten Jahrzehnte ein gutes Beispiel für die ja auch sonst bekannte beschämende Tatsache, daß die Deutschen öfters ihre eigenen Erzeugnisse erst recht zu schätzen wissen, wenn sie bei ihnen, wo möglich durch jüdische Vermittlung, vom Ausland her wieder eingeführt werden.

Auf den Einzelinhalt der Lehren Cohens und Simmels hier einzugehen, würde zu weit führen; nur das grundsätzlich Wichtige und vor allem Wirksame sei hervorgehoben.

Bei Hermann Cohen ist fast noch wichtiger als seine eigene Lehre die Deutung, die er der Lehre Kants gegeben hat. Beides fließt allerdings häufig ineinander, weil Cohen seine Ansichten immer als die wahren kantischen entwickelt hat und die Kanterklärung ganz nach der Seite seiner eigenen Überzeugungen hinüberzieht. Dies merkwürdige Ineinander von systematischen und geschichtlichen Gesichtspunkten, wonach der große Denker der Vergangenheit nur im Lichte des

eigenen Systems gesehen wird, bis zu einem gewissen Grade in der Philosophie vielleicht schwer vermeidbar, hat sich von Cohen her in dem Marburger Neukantianismus in einem Maße gesteigert, die doch manchmal über die Grenzen dessen hinausgeht, was unsere Philosophen intellektuelle Redlichkeit nannten. Besonders auch Platon wurde von Cohen in diesem Sinne zurechtgerückt. Der Erfolg davon war, daß seine eigene Lehre durch das Ansehen dieser großen Namen gedeckt schien und damit von vornherein mit einem erhöhten Anspruch auf Gewichtigkeit auftrat.

In der Tat aber waren dabei gerade die wesentlichen Anliegen Kants unter den Tisch gefallen, und es muß schon als ein großes Verhängnis für die Entwicklung des deutschen Geistes gelten, daß dieser durch die Brille des Judentums gesehene Kant das Bild des echten Kant so stark zurückdrängte, daß er weithin geradezu für diesen gehalten wird. Es sind besonders zwei Züge, durch die die kantische Lehre in der Cohenschen Deutung verfälscht wird, und in denen man Kennzeichen jüdischen Geistes sehen muß.

Kant stand in der großen Entwicklung des deutschen Denkens, das seine Aufgabe immer darin erblickte, das Endliche im Ewigen zu begründen und aus diesem zu verstehen. Die Philosophie ist bei uns Deutschen immer ein Kind des Glaubens gewesen, des Glaubens an eine höhere Macht, die jenseits alles im strengen Sinne Erkennbaren doch als dessen Grund angenommen werden muß, und von der alles erst seinen letzten Sinn erhält. In diesem Sinne griff Kant auf die großen Überlieferungen des deutschen Geistes zurück, als er den in der Aufklärung von Westeuropa hereindringenden Naturalismus in seine Schranken zurückwies und die Notwendigkeit aufzeigte, über das dem Erkennen zugängliche sinnliche Sein hinauszugehen und es auf Bedingungen zurückzuführen, die im Übersinnlichen ihren Grund haben. Dies war der Sinn und die eigentliche Absicht seiner Lehre, daß alle Erkenntnis auf Erscheinung eingeschränkt bleibe, wobei es sich zunächst nur um Erkenntnis in dem strengen Sinne der exakten Wissenschaften handelte, ohne daß er deshalb andere Erkenntnisweisen für unberechtigt oder minder wichtig erklären wollte. Keineswegs aber wollte er damit behaupten, daß sich der menschliche Geist nun überhaupt nur innerhalb der Erfahrung bewegen dürfe. Im Gegenteil bedeutete seine Lehre von der Erfahrung als Erscheinung gerade, daß Erscheinung etwas voraussetze, was nicht Erscheinung ist, was sich in der Erscheinung ankündigt, aber über sie selbst hinausliegt. Und Kants sämtliche drei kritische Werke sind nichts anderes, als von verschiedenen Ausgangspunkten und auf verschiedenen Wegen versuchte Hinleitungen zu dieser Welt des Übersinnlichen und Ewigen.

Davon ist nun in dem Marburger Neukantianismus nichts übriggeblieben. Soweit man um die klaren Äußerungen Kants nicht herumkam, galten sie als Entgleisungen, als Nachwirken eines veralteten, in der Jugend angenommenen Dogmatismus, und jedenfalls sollte diese ganze Seite der kantischen Lehre für uns überhaupt keine Bedeutung mehr haben. Was für uns allein noch in Betracht komme, sei Kants Theorie der Erfahrung, sein Bemühen, das Verfahren der exakten Wissenschaft zu begründen. Und diese Begründung sei allein aus den Bedingungen der menschlichen Vernunft erfolgt, ohne daß sie irgendwelche Regeln

dem Übersinnlichen zu entlehnen brauchte. Die Relativierung der Erkenntnis ist damit, so sehr ihre strenge Gesetzlichkeit auch betont wird, schon gegeben. Daneben erkannte Cohen bei Kant nur noch das Moralgesetz an, das aber, ganz im Sinne jüdischer Geistesart, völlig von der Erkenntnis getrennt wurde und rein nur als ein Gesetz des Handelns gelten sollte. Daß Kant gerade auch von seiten der Sittlichkeit zum Übersinnlichen vorzudringen suchte und deshalb von einer praktischen Erkenntnis redet, wurde übersehen. Und das große Werk der Kritik der Urteilskraft, in dem Kant erst das Ganze seiner systematischen Überzeugungen zusammenschließt und damit den Zwiespalt von Erkennen und Handeln überbrückt, fand keine Beachtung.

Aber auch innerhalb der eigentlichen Erkenntnislehre bog Cohen den echten Kantianismus ins Jüdische ab, und dies ist der zweite Zug. Kants größte Leistung auf diesem Gebiete ist wohl seine Lehre von der Anschauung; dieser Meinung waren z. B. Schopenhauer und Helmholtz. Waren doch bis dahin in der ganzen neueren Philosophie Denken und Anschauen unheilbar auseinandergerissen. Nur dem Denken, dem reinen Begriff, gestand man Notwendigkeit zu, während die Anschauung bloß eine unbestimmte Vielheit wechselnder Erfahrungstatsachen enthalten sollte. Die klassische Auffassung dagegen, wie die Griechen sie ausgebildet hatten, nach der das Denken selber ein Schauen und darum auch umgekehrt die Anschauung von der Denkgestalt durchdrungen ist, war verlorengegangen. Man weiß, wie Goethe um ihre Erneuerung gerungen hat. In derselben Richtung aber liegt auch, bei allem Unterschied, Kants Lehre von der Anschauung. Sie ist ihm nicht ein bloßes Gewühl zufälliger Tatsachen, sondern weist selber allgemein gültige und notwendige Formen auf. In der Kritik der reinen Vernunft betrachtet er diese nur, soweit sie für die exakte Wissenschaft, also als Raum und Zeit, in Betracht kommen; in der Kritik der Urteilskraft dagegen erweitert er diese Betrachtung auch auf den bestimmten Inhalt und sucht nach den Bedingungen, unter denen er denkend erfaßt werden kann. Besonders den Gestalten des Lebendigen fragt er hier nach.

Cohen dagegen lehnt mit dem bekannten blicklosen Denken des Juden die Anschauung als eine selbständige Quelle der Erkenntnis ab. Für ihn ist die größte Leistung Kants die Analytik der Grundsätze, also die Herausarbeitung des reinen Denkgerüstes, dessen wir uns in der Erkenntnis bedienen. Nur die exakte Erkenntnis wird von Cohen anerkannt, und er sieht in ihr ein Erzeugnis des reinen, anschauungslosen Denkens. Alles, was an Gegebenheit in die Erkenntnis eingeht, gilt ihm nur als eine Aufgabe für das Denken. Niemals darf das Erkennen Gegebenes nur anerkennen, sondern es muß in die formale Denkbeziehung übergeführt werden und kann nur in dieser seinen eigentlichen Sinn erhalten. Erkennen ist darum reine Tätigkeit, die Tätigkeit des erzeugenden Denkens. Die ehrfurchtsvolle, glaubende Hingabe des Schauens gibt es hier nicht. Darum ist Kant hier ganz in den Rationalismus zurückverwandelt, den er gerade überwinden wollte, und zwar in einen jüdisch übersteigerten Rationalismus, der der Anschauung nicht nur fremd, sondern geradezu feindlich gegenübersteht. Von hier führt kein Weg mehr zu der Welt Goethes, während sich Kant in seinem Ausgang gewiß auch sehr deutlich von Goethe unterschied, aber ihrer beider Wege, von dem gemeinsamen

Antrieb deutschen Geistes bestimmt, doch deutlich aufeinander hinliefen, so daß die großen Denker in der Nachfolge Kants die deutsche Philosophie eben dadurch weiter entwickelten und auf ihre Höhe führten, daß sie die Welt Kants und Goethes vereinten.

Eine solche bestimmte Lehre kann man bei Georg Simmel nicht feststellen, und daß sie fehlt, ist gerade bezeichnend. Simmel ist dadurch der Hauptvertreter jener vor dem Kriege weit verbreiteten, aber auch heute immer noch nachwirkenden geistreichelnden Art geworden, die sich ohne strengere Zucht des Denkens über alles verbreitet und alles in eine reizvolle, aber nur rasch aufflackernde Beleuchtung setzt. Der Gegensatz zu Cohen ist insofern beinahe unbedingt, als bei diesem, der nur das reine Denken anerkennt, der Systemgedanke ganz im Vordergrunde steht. Denken geht immer auf systematischen Zusammenhang, und so erklärt Cohen, daß alles philosophische Denken Systemdenken sein müsse. Simmel dagegen widerstrebt jeder systematischen Bindung, die die freie Bewegung des Denkens fesseln könnte. Gerade in diesem Unterschied zeigen die beiden Männer die Breite des jüdischen Einbruchs in die deutsche Philosophie. Wenn man heute manchmal die Menschen ihrer seelischen Grundhaltung nach in logozentrische und biozentrische einteilt, so kann man die Hauptrichtungen der Philosophie der letzten Jahrzehnte auch auf den Gegensatz von Geistlehre und Lebenslehre bringen. Nach dem Inhalt seiner Gedanken gehört Cohen zu jener, Simmel zu dieser. Die Art der Behandlung freilich ist bei beiden logozentrisch, und den jüdischen Intellektualismus verleugnet Simmel in keiner Weise.

Sucht man die vielfach hin und her gewandten Gedanken Simmels auf irgendeine Mitte zu beziehen, so muß man als diese wohl die Erweichung des Gesetzes- und Wertbegriffs ansehen. Dies war jedenfalls der ursprüngliche und über seine Stellung entscheidende Einsatz Simmels, und spätere vorübergehende Einwirkungen einer mehr normativen Auffassung, etwa im Sinne Windelbands, können an dem Gesamtbild nichts Wesentliches ändern. Das Wahre und das Gute sind nach Simmel nicht unbedingte, letzthin irgendwie im Ewigen begründete Werte, denen der menschliche Geist sich zu unterwerfen hat, sondern sie sind bloße Geschöpfe dieses Geistes selber und darum ebenso bedingt und wandelbar wie er. So bekennt sich Simmel zum Psychologismus, der von den Begründern der neueren Psychologie selber immer abgelehnt wurde. Und wenn auch nach Kant die Naturgesetze Gesetze unseres Denkens von der Natur sind, so will dieser in seiner Erkenntnislehre doch gerade die objektive Gültigkeit der Gesetze begründen, und ihre Notwendigkeit ist ihm gewiß, gerade weil es Gesetze des Denkens sind. Bei Simmel dagegen steht das immer wechselnde, zufällige Bewußtsein des einzelnen dahinter und hebt jede allgemeine Gültigkeit der Gesetze auf. Das Apriori der Erkenntnis ist kein logisches, sondern ein psychologisches. Simmel hat es besonders auch auf das geschichtliche Erkennen übertragen und damit gerade auch auf diesem Gebiete jedem geistreich schwankenden Betrachten ein Recht eingeräumt.

Den gleichen Gedanken wendet er auf das Gute an. Auch hier lehnt er die Meinung ab, nach der die philosophische Einsicht zu irgendwelchen allgemein gültigen Gesetzen vordringen könne. Die Wissenschaft vermag nur das tatsächliche sittliche Leben zu beschreiben, mit Wertungen hat sie es nicht zu tun. Solche



Beschreibung läuft dann natürlich auch hier auf geistreiche Zergliederung hinaus, durch die abermals alles schwankend wird. Irgendein überschauender, für das Ganze gültiger Gesichtspunkt wird nicht festgehalten.

Fragt man aber, woher denn nun die Wertungen auf ethischem wie auf logischem Gebiete stammen, so gibt Simmel darauf die Antwort: aus dem Leben. Es ist jedesmal eine bestimmte, in ihren Gründen nur historisch zu beschreibende, nicht logisch zu verstehende Haltung des Lebens, die in einem Wahrheitsbegriff, einer Sittlichkeit ihren Ausdruck findet. Manchmal kommt Simmel dabei dem Pragmatismus nahe und ist damit geneigt, alle Werte auf das Nützliche, auf das, was sich im Leben als nützlich bewährt, zurückzuführen. Dabei bedeutet dieser Rückgang auf das Leben hier aber nicht, wie bei manchem großen Denker der Vergangenheit, die Begründung auf eine tiefere, nicht logische, sondern biologische Gesetzlichkeit. Vielmehr soll mit dem Begriff Leben nur das unablässige Schwanken und der beständige Wechsel irrationaler und denkend darum niemals zu durchdringender Bedingungen gemeint sein. Das Ergebnis ist die Auflösung jeder festen gesetzlichen Gestalt in ein gestaltloses Fluten, das Simmel Leben nennt.

Bezeichnender vielleicht noch als bestimmte durchlaufende Lehren, an denen es hier nach dem ganzen Standpunkt überhaupt fehlt, ist die Art der Behandlung, die sich an allen Schriften zeigt. Es ist die ungemeine Beweglichkeit des Denkens, die an keinem durchlaufenden Leitfaden festhält, sondern jeden Augenblick bereit ist, den Standort zu wechseln und die Dinge von den verschiedensten Seiten anzusehen. Nichts ist klar und eindeutig hingestellt, sondern jeder Gedanke ist biegsam und gilt gleichsam nur im Übergang. Der Ernst und die strenge Verbindlichkeit des Geistes wandelt sich damit in ein Spiel mit geistreichen Unverbindlichkeiten. Ein Vertreter der Wirtschaftswissenschaft sagte mir einmal, wenn man das umfangreiche Buch Simmels über das Geld gelesen habe, so frage man sich am Ende, was denn nun eigentlich das Geld sei, und darauf habe man keine Antwort bekommen. So hört man bei Simmel viel Geistreiches, aber man hat nichts gelernt. Ein solcher Geist gibt zu naschen, aber nährt nicht.

Wenn bei Cohen der Vergleich mit Kant an die Hand gegeben war, so liegt bei Simmel vielleicht der Vergleich mit Hegel nahe, um wieder das jüdische Denken an dem deutschen zu messen. Auch Hegel suchte das geistige Leben in der Fülle seiner Gestalten zu durchdringen; auch sein Denken ist darum höchst beweglich, der Begriff tritt aus den festen Grenzen starrer Abgeschlossenheit heraus, gewinnt Leben und besitzt seine Wahrheit überhaupt nur in der lebendigen Bewegung, durch die er sich vollendet. Jede Sache von verschiedenen Seiten zu sehen, ist auch Hegels Bemühen, ja sein ganzes Verfahren beruht darauf, daß zu jedem Satz auch der Gegensatz entwickelt wird. In all dem könnte man eine Verwandtschaft sehen. Aber welcher Unterschied zugleich! Denn während bei Simmel alles in einzelne Ansichten auseinanderfällt, ist bei Hegel alles zu einer großartigen Gesamtschau vereinigt. Satz und Gegensatz werden von ihm nicht gegeneinander gestellt, nur um geistreich den Standort zu wechseln, sondern weil sie aus der Notwendigkeit der Sache heraus zueinander gehören und darum auch in einem übergreifenden Satze zusammenhängen. Bei Hegel ist alles strenges Gesetz, das aber

nicht als bloßer Denkinhalt, sondern an dem Reichtum der Anschauung selber zur Darstellung kommt. Die Beweglichkeit der Begriffe dient also nur dazu, das Gesetz um so allseitiger zu begründen und enger mit der Wirklichkeit zu verbinden. Bei Simmel dagegen löst diese Beweglichkeit das Gesetz auf.

In der Fülle der Anschauung das Gesetz zu finden, dies Bemühen aller aus nordischem Geiste bestimmten Philosophie ist auch das Hegels. Bei Cohen ging die Anschauung verloren, und der Geist wurde damit ganz auf die leeren Beziehungen verstandesmäßiger Begrifflichkeiten eingeschränkt. Bei Simmel geht das Gesetz verloren und damit — auch ein Kennzeichen jüdischen Geistes — die innere Verantwortlichkeit des Denkens. An dessen Stelle tritt die ungemeine Beweglichkeit des Vorstellungsvermögens, der zufolge nichts dauerhaft festgehalten, sondern rasch von einem zum andern übergegangen und das Verschiedenartigste miteinander verknüpft wird. Die Welt, die das nordische Denken in ihrer inneren Gesetzlichkeit schauen will, fällt in eine unverbundene Vielheit einmaliger Eindrücke auseinander; sie leuchtet nicht in dem Glanze ewigen Lichtes auf, sondern wird durch rasche Scheinwerferblitze da und dort in verwirrender Folge erhellt.

Wie sehr diese Simmelsche Art gewissen Zügen in der Geistigkeit der Vor- und erst recht der Nachkriegszeit entspricht, ist deutlich. Sie wirkt aber auch in der Gegenwart noch fort, und zwar am stärksten in manchen Richtungen der sogenannten Lebensphilosophie, wenn sie deren Sinn hauptsächlich in einer Aufweichung der festen Denkgestalten erblicken, sich damit von dem Glauben an die ewige, in der Welt offenbare Gesetzlichkeit lossagen und sich einem zuchtlosen Denken ergeben.

Und so sollen diese Ausführungen nicht zuerst dazu dienen, um die Juden noch nachträglich zu bekämpfen, was nicht mehr nötig ist, sondern um dem Einfluß des jüdischen Geistes entgegenzutreten, von dem sich auch heute noch manche unsrer Zeitgenossen auf falsche Wege locken lassen. Denn die Zukunft der deutschen Philosophie wird davon abhängen, ob wir uns zu dem echten, aus nordischem Geiste erwachsenen Erbe griechisch-germanischer Philosophie bekennen.

Baruch Spinoza

Von
Hans Alfred Grunsky

Am 7. Juli 1647 führte in Neapel der Fischer Thomaso Anniello die von ihm aufgewiegelten Volksmassen in einem revolutionären Angriff vor gegen den Herzog von Arcos, der die Steuern erhöht hatte. Dieser Aufstand, der an sich ein schnell vorübergehendes Ereignis blieb, ist dadurch bemerkenswert geworden, daß die Gestalt jenes Fischers unter dem Namen Masanniello in das lebendige Bewußtsein seines Jahrhunderts einging als das überall verstandene Sinnbild eines dämonischen Revolutionärs. Und das Phantasiebild, das man sich von jenem Manne machte, war so stark, daß es noch viel später, im 19. Jahrhundert, im Zusammenhang mit der Juli-Revolution seine Wirkung nicht verfehlte; denn die Aufführung von Aubers Oper „Die Stumme von Portici", deren Held Masanniello ist, entzündete die Menge derart, daß es damals teilweise sogar zu Tätlichkeiten kam. Die volkstümlich gewordene Fischergestalt dieses Masanniello nun zeichnete, wie wir aus einer zufällig erhaltenen Nachricht wissen, einst auch Baruch Spinoza in sein Skizzenbuch ein, indem er ihr zugleich seine eigenen Gesichtszüge verlieh. Ein Selbstportrait also nicht in der Kleidung seiner Zeit, sondern in jenem populären Fischerkostüm mit dem Netz auf dem Rücken: ein Portrait mit den eindeutigen Attributen des Revolutionärs[1]).

Das ist derselbe Mann, der an der Oberfläche seines Daseins, in seinem äußeren Leben, das vollkommene Gegenbild eines aufwieglerischen Revolutionärs darbietet, der Mann, der vor jedem offenen Angriff wie vor der Pest zurückschreckte, der Mann, der keinen Brief schrieb, ohne nicht das Siegel mit seinem Wahlspruch Caute!, Vorsicht! daraufzudrücken. Spinozas Caute!: man müßte es eigentlich wiedergeben mit den Worten: Vorsicht, Vorsicht und noch einmal Vorsicht! Denn er verstand sich nicht nur einmal, sondern stets doppelt, ja dreifach zu sichern.

Er hat nur eine einzige Schrift unter voller Nennung seines Namens herausgegeben. Diese Schrift, in der er seine Meinungen, wie er selbst bekannte, nicht offen darlegen wollte, geht nicht auf seine eigene, sondern auf die Philosophie des Descartes. Und mit der Veröffentlichung dieses Werkes verfolgte er einen ganz bestimmten äußeren Zweck. Sie sollte die Aufmerksamkeit des leitenden holländischen Staatsmannes de Witt, der Cartesianer war, auf sich ziehen. „Bei dieser Gelegenheit" sagt Spinoza wörtlich, „werden sich vielleicht einige Männer, die in meinem Vaterland die ersten Stellen einnehmen, finden, die das übrige, was

[1]) Colerus c. 5.

ich geschrieben habe und als meine Anschauung anerkenne, zu sehen wünschen und darum dafür Sorge tragen, daß ich es veröffentlichen kann ohne eine Unannehmlichkeit befürchten zu müssen[1]).“ Das Manöver gelang denn auch in vollem Umfang. Spinoza trat in die engsten Beziehungen zu de Witt, wurde sein Freund und Berater. Auch äußerlich sorgte de Witt für ihn.

Im Jahr 1670 kam dann der bekannte theologisch-politische Traktat heraus. In diesem Werk erscheint, wenn man es von seiner Außenseite her betrachtet, Spinoza als meisterhafter Anwalt der de Wittschen Politik. So betrachtet ist es geradezu eine politische Propagandaschrift im Sinne des leitenden Staatsmannes. Trotzdem gibt Spinoza diese Schrift anonym heraus mit einem fingierten Hamburger Verlag auf dem Titelblatt, während sie in Wahrheit in Amsterdam gedruckt wurde. Er fürchtete die Theologen, obwohl er unter dem mächtigen Schutz de Witts stand und die theologiefeindliche Haltung seiner Veröffentlichung ganz in dessen Sinn war. Dem nicht genug, er bringt am Schluß der Vorrede auch noch eine dritte Sicherung an: „Ich bemerke“ — so heißt es —, „daß ich nichts schreibe, was ich nicht bereitwilligst der Prüfung und den Urteilen der höchsten Gewalten meines Vaterlandes unterwerfe. Urteilen sie, daß etwas von dem, was ich sage, den Landesgesetzen widerstreitet oder dem Gemeinwohl schadet, so will ich es nicht gesagt haben . . . Ich habe mir redlich Mühe gegeben . . . nur so zu schreiben, wie es den Gesetzen meines Vaterlandes, der Frömmigkeit und den guten Sitten in jeder Hinsicht entspricht.“ Gewiß, es kamen zu jener Zeit viele anonymen Schriften heraus. Daß aber die Handlungsweise Spinozas nicht einfach als selbstverständlich hingenommen wurde, dafür zeugt beispielsweise eine Stelle bei Thomasius, dem Lehrer Leibnizens, wo er gegen den Traktat zu Felde zieht, den „ich weiß nicht welcher lichtscheue Schreiber (wenn man dem Titel glauben darf) zu Hamburg ausgebrütet hat“.

Damals, als der Traktat erschien, lag bereits ein großer Teil von Spinozas Hauptwerk, der späteren „Ethik“ fertig vor und es ist selbst den größten Spinozafreunden nicht entgangen, daß zwischen beiden in mehr als einer Hinsicht ein Widerspruch der Ansichten besteht. Manche pflegen diese Tatsache mit Spinozas berühmter Devise zu entschuldigen: „Man rede nach der Fassungskraft der Menge und tue alles, was nicht an der Erreichung des Zieles hindert. Denn wir können nicht wenig Vorteile von der Menge erlangen, wenn wir soweit als möglich ihrer Fassungskraft Rechnung tragen. Dazu kommt, daß man die Menschen dadurch geneigt macht, der Wahrheit ein mildes Ohr zu leihen[2]).“ Es ist erstaunlich, mit welcher Naivität man gerade diese Stelle, die doch in Wahrheit mehr aufdeckt als zudeckt, zur Entschuldigung für jenen Widerspruch zwischen „Ethik“ und Traktat aufrufen kann. In Wahrheit sind übrigens diese beiden Werke, wie ich nachher zeigen will, durch einen unterirdischen Gang miteinander verbunden, der das hier vorliegende Problem noch in einem ganz anderen Lichte erscheinen läßt.

Doch wie dem auch sei, jedenfalls sehen wir überall das große Caute! In dieser Hinsicht hat wohl selten ein Mann seine Lebensregel so folgerichtig durchgeführt wie Spinoza. Eine wohlüberlegte Kunst der Verschleierung, wie sie sich in den

[1]) 13. Brief an Oldenburg.
[2]) Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes (17).

angeführten Anonymitätsbestrebungen ausdrückt, scheint er überhaupt in seinem Leben und seiner Lebensführung mit Meisterschaft geübt zu haben. Es gehört wohl zu den größten Seltsamkeiten in der Erforschung der Lebensumstände bekannter geschichtlicher Persönlichkeiten, daß erst jetzt — durch jüngste Untersuchungen[1]), die leider bis heute in Deutschland noch so gut wie unbekannt geblieben zu sein scheinen — die erstaunliche Tatsache ans Licht gekommen ist, daß der junge Spinoza Kaufmann, und zwar ein echter jüdischer Kaufmann war, der sich als gerissener Bankjude betätigte. Er hat, wie nunmehr durch alte Notariatsakten einwandfrei festgestellt ist, 1654—1656 (also in der Zeit nach dem Tode seines Vaters bis zu seiner Ausstoßung aus der jüdischen Gemeinde) das väterliche Geschäft geleitet, das viel größer und weitreichender gewesen ist, als die bisherige Überlieferung vermuten ließ[2]).

Von all dem wissen die zeitgenössischen Biographen nichts zu berichten, obwohl Spinoza sich gerade über den Lebensabschnitt vor seiner Ausstoßung mehrfach geäußert hat. Ja, man wußte bis jetzt nicht einmal etwas vom Vorhandensein eines Bruders Gabriel, der damals sein Kompagnon gewesen sein muß. Und so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Spinoza diese Geschehnisse seiner Jugend später absichtlich zu verschleiern suchte. Der Franzose A. Rivaud kommt unter dem Eindruck jener neuen Forschungsergebnisse aus der Jugendzeit Spinozas zu dem gleichen Schluß, daß Spinoza zeit seines Lebens, getreu seinem Wahlspruch Caute, sein wahres Antlitz hinter einer Maske versteckt habe. „Toute sa vie, Spinoza a gardé un masque si bien appliqué sur ses traits, que seuls ses familiers les plus intimes ont eu, par instants, l'idée de sa personnalité véritable. Il a observé, avec un soin minutieux, la devise gravée sur son cachet: ‚Prends garde'[3])."

[1]) A. M. Vaz Dias und W. G. Van der Tak: Spinoza Mercator und Autodidactus: Oorkonden en andere authentieke documenten betreffende des wijsgeers jeugd en diens betrekkingen; bei Martinus Nijhoff 1932. Übrigens bringt eine Vornotiz der Veröffentlichung einen Plagiatvorwurf gegen Carl Gebhardt.

[2]) Colerus, einer von Spinozas ersten Biographen, trat allerdings bereits der Ansicht entgegen, Spinoza sei arm und von geringer Abkunft gewesen und bezeichnet es demgegenüber als sicher, „daß seine Eltern angesehene und wohlhabende portugiesische Juden waren, die in einem schönen Kaufmannshaus auf dem Burgwall wohnten". Er weist in diesem Zusammenhang auch auf die Nachlassenschaft seiner Eltern, die er offenbar für sehr beträchtlich hielt, hin. All diese Angaben, die bisher gegenüber anderen (vgl. Lucas Behauptung, sein Vater habe nicht die Mittel gehabt, ihn im Handel ausbilden zu lassen), ziemlich in der Luft standen, sind durch die Veröffentlichung von Vaz Dias in einem Umfang, wie man ihn nie für möglich gehalten hätte, bestätigt worden (wie denn überhaupt das sich hier entrollende Bild der damaligen jüdisch-portugiesischen Gemeinde entgegen der Legende von ausschließlich armen Amsterdamer Ghettojuden nichts an Macht und Umfang weitgezielter Handelsverbindungen und Bankunternehmungen vermissen läßt).

Damit fällt auch Licht auf die bisher unbeachtet gebliebene Bemerkung von Spinozas Freund, des (nichtjüdischen?) Kaufmannes Jarig Jelles, der im Vorwort zu den nachgelassenen Schriften sagt, Spinoza habe sich der Wissenschaft gewidmet, „nachdem er sich von allerhand Beschäftigungen und Geschäftssorgen frei gemacht hatte". Jelles mußte als einer der wenigen über jene Zeit genau Bescheid wissen, denn Vaz Dias macht es (a. a. O., S. 64) wahrscheinlich, daß Jelles Spinoza nicht bei Franziskus van den Enden getroffen habe, sondern daß hier vielmehr eine alte Börsenbekanntschaft vorliege. (Beide handelten unter anderem mit getrockneten Südfrüchten.)

[3]) A. Rivaud in einer sehr lesenswerten Besprechung der Veröffentlichung von Vaz Dias in der „Revue de Métaphysique et de Morale", April 1934, S. 260.

In der Tat, die meisten biographischen Notizen, die wir von Zeitgenossen über Spinoza besitzen, zeigen denselben Ton stoischer Weltabgeschiedenheit, die über allen äußeren Dingen steht und von ihnen nicht berührt wird. Wer z. B. aus den alten Quellen die Bemerkung entnimmt, Spinoza habe die Nachricht, daß ein Mann, der ihm 200 Gulden schuldig war, bankrott gemacht habe, mit völligem Gleichmut hingenommen und lächelnd eine stoische Bemerkung dazu gemacht, der wird, beeindruckt durch viele in gleicher Richtung gehende Erzählungen, wohl niemals auf den Gedanken kommen, sich den Philosophen als einen fällige Wechsel eintreibenden Handelsjuden vorzustellen, der einen säumigen Rassegenossen, der ihm durch allerhand jüdische Kniffe zu entwischen sucht, ergreifen und in Schuldhaft sperren läßt, wobei es dann noch zu Tätlichkeiten kommt, in deren Verlauf dem jungen Spinoza von einem wütenden Verwandten des Schuldners der Hut vom Kopf geschlagen und in der Gosse zertreten wird, bis Spinoza schließlich die amtlich festgelegte Zusicherung einer Bezahlung der ganzen Schuld einschließlich der Zinsen, der Unkosten für die Schuldhaft, sowie der Entschädigung für den zertretenen Hut zu erreichen weiß. Das ist das Bild, das uns die neuen Quellen erschließen[1]).

Wer dieses Bild so deuten wollte, daß hier ein nicht für solche Dinge geschaffener Mann unter dem Zwang der Verhältnisse sich mit Handelsgeschäften eine Zeitlang abgeben mußte, der wird sofort eines Besseren belehrt, wenn er von den Akten Kenntnis erlangt, die gleichzeitig in Spinozas Erbschaftsangelegenheiten auf uns gekommen sind[2]). Da verdichtet sich die Caute-Devise zu einem Finanzkniff, wie er sich jüdischer wohl nicht denken läßt. Spinoza muß schon zu Beginn des Jahres 1656 (die Ausstoßung erfolgte im Juli) gespürt haben, daß sein Streit mit der jüdischen Gemeinde einer Entscheidung zudrängte. Er hat daher offenbar danach gestrebt, sich finanziell unabhängig zu machen, d. h. sein Geld aus dem Geschäft herauszuziehen, in dem seines Bleibens nach der eingetretenen Katastrophe natürlich nicht mehr sein konnte. Das ist ein sehr verständlicher Plan, der allerdings nicht von Mangel an Weltklugheit zeugt.

Aber wie sucht Spinoza nun dieses Ziel zu erreichen? Er läßt sich zu unserem größten Erstaunen zwei Jahre nach dem Tod seines Vaters unter Vormundschaft stellen; bisher war davon nicht die Rede gewesen. Er hatte zwei Jahre lang das Geschäft seines Vaters als voll Zeichnungsberechtigter (das war nach jüdischem Gesetz auch Minderjährigen möglich) weitergeführt und damit das Erbe seines Vaters tatsächlich längst angetreten. Nun läßt er sich plötzlich unter Vormundschaft stellen, um das väterliche Erbe zurückweisen zu können, um gegen seinen Vater, dessen Geschäft er als dessen Nachfolger zwei Jahre lang weitergeführt hatte, als Gläubiger aufzutreten, um sein mütterliches Erbe aus dem Geschäft unter Nichtanerkennung der Schulden, die auf diesem Geschäft lasteten, herauszuziehen. Der jetzt für uns deutbare Notariatsakt, wo der plötzlich in Erscheinung tretende Vormund den Anspruch Spinozas auf sein mütterliches Erbe anmeldet und gleichzeitig den Antrag stellt, daß er (Spinoza) 1. trotz seiner langen

[1]) Siehe Vaz Dias, a. a. O., V, 3—6.
[2]) Siehe Vaz Dias, a. a. O., V, 10/11. Akt 11 war zwar schon seit 1921 bekannt, wird aber erst durch die neuen Veröffentlichungen deutbar.

Führung des Geschäfts (die natürlich Anerkennung fremder Außenstände einschloß), die Erlaubnis erhalten möge, das Erbe seines Vaters noch nachträglich zurückzuweisen, und daß er 2. im Hinblick auf die Erbschaft seiner Mutter gegenüber den Gläubigern des Geschäfts als bevorzugter Gläubiger behandelt werden möge — dieser Akt ist ein Meisterstück jüdischer Finanzgebarung, bei dem plötzlich aus einem Schuldner ein Gläubiger wird. „Le philosophe, le théologien en herbe de 1654 n'aurait-il pas été en même temps un homme d'affaires adroit et retors?" fragt sich Rivaud mit Recht[1]).

Ob jener famose Antrag des Vormunds durchgegangen ist, wissen wir bis heute noch nicht. Immerhin besteht die Möglichkeit, daß Spinoza durchaus nicht so mittellos in die Verbannung gegangen ist, wie man bisher glaubte[2])

[1]) a. a. O., S. 261. Ganz scheint Rivaud jenem jüdischen Trick nicht auf die Spur gekommen zu sein. Daß dieser Kniff in der Erläuterung bei Vaz Dias (a. a. O., S. 67) als solcher nicht gekennzeichnet ist, dürfte nicht wundernehmen, denn Vaz Dias ist selbst Jude. Immerhin wird dort das Dokument richtig mit Spinozas Bestreben zusammengebracht, sich kurz vor der Katastrophe finanziell zu sichern. Übrigens gewinnt von diesem neuen Spinozabild aus eine Geschichte, die Lucas berichtet, erhöhte Bedeutung. Danach sei der neunjährige Knabe von seinem Vater zu einer alten Jüdin geschickt worden, um Geld einzukassieren und habe dabei den Betrugsversuch der Schuldnerin, die einen Teil des Geldes durch eine Spalte im Tisch verschwinden lassen wollte, aufgedeckt, wofür er von seinem Vater sehr belobigt worden sei.

[2]) Man vergleiche die Bemerkung des Colerus c. 9: „Als Spinozas Vater gestorben war und man daranging, die Hinterlassenschaft zu verteilen, suchten seine Schwestern ihn auszuschließen und ihn nicht zur Teilung zuzulassen, aber er zwang sie durch das Gesetz dazu. Als es jedoch zur Teilung kommen sollte, ließ er sie alles behalten und nahm zu seinem Gebrauch nichts weiter als ein gutes Bett, um darauf zu liegen und einen dazugehörigen Vorhang."

Wie sich diese Geschichte mit dem jetzt ermittelten Sachverhalt zusammenreimt, ist nicht ganz eindeutig. Daß Spinoza selbst sie später so erzählt hat, wie sie hier steht, dürfte allerdings außer Zweifel sein. Sie kann sich jedenfalls nur auf jene Geschehnisse zwei Jahre nach dem Tode des Vaters beziehen. Niemals könnte man freilich von dieser Notiz aus auf den Gedanken kommen, daß sich die Dinge in jener Richtung abspielten, von der wir jetzt Kunde erlangt haben. Spinoza hat hier offenbar den Bericht zu seinen Gunsten gefärbt. Man könnte aus der Geschichte einen Hinweis darauf erblicken, daß jener fein ausgedachte Antrag des Vormundes nicht durchgegangen ist. Doch ist dieser Schluß keineswegs notwendig. Es könnte ja auch sein, daß Spinoza zu seinem Gelde kam und diese Geschichte sich lediglich auf die Teilung des Familieninventars bezieht, worauf die Erwähnung von Bett und Vorhang hindeutet. Höchst unwahrscheinlich ist der dritte Fall, daß der Antrag durchging und Spinoza sein ganzes Vermögen seinen Schwestern schenkte. (Nebenbei: was war damals mit seinem Bruder und Kompagnon Gabriel, den er später niemals erwähnt hat?) Man stellt nicht solche raffinierten Anträge, um gleich darauf auf den dadurch erlangten Vorteil zu verzichten. Auch ist es nach dem, was wir heute wissen, viel wahrscheinlicher, daß der Streit mit den Schwestern durch jenen Antrag seine letzte Zuspitzung erhielt, als daß er den Antrag bloß stellte, weil seine Schwestern ihm Schwierigkeiten bereitete.

Wie die Geschichte mit den Schwestern nun auch zu deuten sein mag, ob sie sich in das jetzige Bild, das wir von dem Nachlaßstreit besitzen, einfügen läßt, oder ob sie mehr oder weniger auf einer späteren Phantasie Spinozas beruht, jedenfalls ist sie in ihrer Art ein ebenso bezeichnender Ausdruck der jüdischen Seele, wie der nun deutbare Antrag des Vormundes. Hierzu sei auf das Seite 114 Gesagte vorausverwiesen.

Bei Vaz Dias ist in den Erläuterungen der alte Bericht des Colerus überhaupt nicht erwähnt.

Wie man Lucas Bemerkung, Spinoza habe nur „einige ungeordnete Angelegenheiten als Erbe erhalten", zu werten hat, dürfte wohl nicht zweifelhaft sein, wenn man sich an Lucas Bericht von dem mittellosen Vater Spinozas erinnert. Immerhin schimmert auch durch diese Notiz etwas von dem Antrag des Vormundes durch; erkennbar allerdings nur für den, der den wahren Sachverhalt schon von der neuen Quelle her sieht.

und es gewinnt die Frage an Gewicht, ob sich nicht hinter der großmütigen Ablehnung von Geldgeschenken, die von dem späteren Spinoza berichtet wird, eine sehr geschickte Ordnung seiner finanziellen Verhältnisse verbirgt. Jedenfalls kann man Rivaud nur beistimmen, wenn er sagt: „Il y a dans la vie de Spinoza plus d'un mystère. Spinoza est parfaitement désintéressé . . . Mais, par ailleurs, au témoignage de Rieuwertz, il n'est jamais embarrassé pour se procurer de l'argent, quand il en a besoin[1]).“

Tritt im Lichte der erwähnten Tatsachen das Bestreben, sich zu sichern, „vorsichtig“ zu sein, im Kleid einer Geschäftsklugheit auf, die die Grenzen des Einwandfreien bereits weit hinter sich gelassen hat, so drückt sich die andere Seite des Caute-Wahlspruches nicht nur in der Scheu, selbst vorzustoßen, aus, sondern auch in einem besonderen Geschick, den Wirkungen fremder Angriffe stets rechtzeitig zu entgehen. Auf diesen Punkt macht Rivaud in unmittelbarem Anschluß an den eben von ihm angeführten Satz mit Recht aufmerksam. Trotz aller Anfeindungen habe sich Spinoza seinen Verfolgern stets geschickt zu entziehen gewußt, während seine Freunde zum Teil Opfer dieser Nachstellungen geworden seien[2]).

Damit sind wir wieder zu der schriftstellerischen Tätigkeit Spinozas zurückgekehrt. Es war die Rede von dem Verhältnis des theologisch-politischen Traktats zur Ethik, und von dem Widerspruch, den man zwischen den beiden, zum Teil gleichzeitig entstandenen Schriften feststellen zu müssen glaubte. Der Jude J. Freudenthal, der ein großes Werk über Spinoza schrieb, macht für die vorsichtige Haltung des Traktats u. a. die Tatsache verantwortlich, daß Spinoza eben „keiner jener kampflustigen Federhelden, wie sie die Zeit der Renaissance und der Reformation erzeugt habe“, gewesen sei. „Er hat neben anderen wertvollen Eigenschaften auch ein tiefes Friedensbedürfnis von seinen Vorfahren geerbt . . . Gleich ihnen scheut er den Kampf mit einer fast zu großen Ängstlichkeit. ‚Vor Streitigkeiten schaudere ich zurück‘, sagt er einmal und sein Siegelring trug die Aufschrift: Vorsichtig!“ Ergötzlich fährt Freudenthal dann fort: „Man darf diese Behutsamkeit Furchtsamkeit nennen, schelte aber darum Spinoza nicht einen Feigling“, denn: „Seine Tapferkeit war größer als seine Vorsicht[3]).“

---

[1]) a. a. O., S. 260.

[2]) Mit Recht sagt Rivaud von Dunin Borkowski (S. J.), daß er in seinem großen Spinoza-Werk seinen Helden zum Heiligen gemacht habe, der gewöhnlicher menschlicher Leidenschaften überhoben gewesen sei. Den Titel eines „großen Gelehrten“, den Rivaud mit französischer Höflichkeit Borkowski beilegt, wird ihm derjenige freilich nicht zuerkennen, der durchschaut hat, daß hier die Bruchstücke einer bienenhaften Gelehrsamkeit nicht zu einem Gesamtbild sich sammeln, ja, daß diese Gelehrsamkeit immer wieder zersetzt wird durch unwissenschaftliche, oft ans Geistreichelnd-Journalistische grenzende Darbietungen. Als ein Beispiel hierfür möge das Kapitel „Das Siegel Caute der Zeitphilosophie und seine Schicksale“ in Borkowskis I. Spinoza-Band dienen. Dort wird das Siegel Caute gedeutet als „höchste Vorsicht im Schließen und Verallgemeinern“ und sinnbildlich zu einem wissenschaftlichen Programmpunkt „bedächtiger Freunde des Fortschrittes“ im 17. Jahrhundert gemacht. Daß eine solche wissenschaftliche Devise weder mit dem Siegel noch mit Spinozas Wahlspruch das Geringste zu tun hat, kümmert Borkowski nicht. So verschwimmen Tatsächlichkeiten, die den Hebel für eine Deutung Spinozas bieten würden, in geistreichen Einzelerörterungen zur Wissenschaftsgeschichte des 17. Jahrhunderts.

[3]) J. Freudenthal, Spinoza I. Teil, 2. Aufl., S. 174 f.

Was indessen Spinozas angeblichen Heldenmut betrifft, so schmilzt er, genau betrachtet, auf einen Verzweiflungsausbruch nach der Ermordung de Witts zusammen: ein Affekt, der ihm das „heroische“ Vorhaben eingab, bei Nacht einen Zettel, auf dem die Worte ‚ultimi barbarorum‘ standen, an eine Mauer zu heften. Allein, es blieb beim Vorhaben, von dem ihn sein Hausherr gleich wieder abbrachte[1]).

Bedenken wir dies alles, so will es uns schwerfallen, einen Revolutionär in dem Manne zu erblicken, der in seinem Hauptwerk den klassischen Satz more geometrico bewies: „Bei einem freien Menschen ist die rechtzeitige Flucht das Zeichen einer ebenso großen Willenskraft als der Kampf[2]).“ Ein revolutionärer Tatmensch war der dreimal vorsichtige Jude Spinoza also gewiß nicht. War er vielleicht ein Theoretiker der Revolution? Auch hier spricht zunächst aller Anschein dagegen.

Schauen wir uns den theologisch-politischen Traktat daraufhin an, so finden wir auch hier das große Caute! vor den Begriff der Revolution gesetzt. Alles ist abgestimmt auf den Gedanken: nur ja keine Revolution; die monarchischen Völker sollen monarchisch, die republikanischen republikanisch bleiben. Mit bestechenden Argumenten weiß Spinoza diesen Standpunkt zu vertreten. Er entsprach ganz den Bedürfnissen der de Wittschen Politik, die einerseits gegen die monarchische Bewegung der Oranier zu kämpfen hatte und andererseits, aus naheliegenden außenpolitischen Gründen, sehr schlecht auf die englische Revolution zu sprechen war.

Und wollte man nun einen revolutionären Zug im Traktat darin sehen, daß jenen politisch recht konservativen Ansichten ein naturalistischer Unterbau gegeben wird, daß Spinoza von einer naturrechtlichen Auffassung ausgeht, die Recht gleich Macht setzt, so wäre demgegenüber zunächst einzuwenden, daß diese theoretische Grundlage ja gar nicht von Spinoza selbst stammt, da er hier zunächst nur die Gedanken von Hobbes widerspiegelt, der damals im de Wittschen Kreise als der maßgebende Staatstheoretiker galt. Mit der Hobbesschen Gedankenwelt mußte Spinoza gerade in der Umgebung de Witts in engste Berührung kommen, und so hat denn dieser englische Denker einen entscheidenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Die Übereinstimmung mit ihm schien zunächst derartig groß, daß man gleich damals die Frage aufwerfen konnte: worin unterscheidet sich Spinozas Naturrechtslehre grundsätzlich überhaupt von derjenigen des Engländers? Wir besitzen eine sehr wichtige Briefstelle Spinozas, wo er auf diese Frage eindeutigen Bescheid gibt. Diese Stelle, die ich gleich noch wörtlich anführen werde, besagt, daß Spinoza keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Naturzustand und Staatsleben, wie ihn Hobbes angenommen hatte,

[1]) Der zweite Tapferkeitsbeweis, den man bei Spinoza anzuführen pflegt, sieht noch hypothetischer aus als jene gleich wieder aufgegebene Absicht, nach der Ermordung de Witts auf die Straße zu gehen. Es wird nämlich berichtet, daß Spinoza nach seiner Rückkehr aus Utrecht vom Pöbel der Spionage verdächtigt wurde; in welcher Form und welchem Ausmaß, geht aus der Erzählung keineswegs hervor. Vielleicht handelte es sich nur um leeres Gerede. Die Tapferkeit Spinozas bestand darin, daß er die Absicht äußerte, dem Pöbel ruhig entgegenzutreten, wenn er ihn belästigen sollte. Allein der Pöbel kam gar nicht und belästigte ihn auch nicht (Colerus c. 10).

[2]) Ethik IV, 69.



anerkennt, d. h., daß bei Spinoza im Gegensatz zu Hobbes der Naturzustand auch im Staat Geltung besitzt.

Hobbes sah die verworrenen Zustände in seiner Heimat. Idealistische Ansichten scheinen ihm hier nicht mehr helfen zu können. Mit englischer Nüchternheit beurteilt er die politische Lage und kommt zu dem Schluß, daß hier Hilfe nur noch eine starke Zentralgewalt des Staates bringen könne, eines Staates, den er sich (übrigens auch im schärfsten Gegensatz zu Spinozas verschwommenem Republikanertum) als Person vorstellt oder vielmehr, den er an die konkrete Person des Monarchen bindet. Von Natur, so glaubt Hobbes als Realist feststellen zu müssen, sind alle allen Feinde. Das führt indessen offensichtlich zum Chaos, und deshalb muß dieses Chaos durch den Staatsvertrag, der nun die Macht rechtsgültig auf die Person des Monarchen überträgt, beendet werden. Das bedeutet: der Naturzustand, der nur Chaos, Not, Elend und Verkommenheit mit sich bringt, wird abgelöst durch das Ordnungsgefüge des Staates, der alle Möglichkeiten sozialer wie kultureller Entfaltung auf seiner Seite hat.

Das Fluidum der Beweggründe, aus denen heraus Hobbes seine — an sich so falsche — Konstruktion sich zimmerte, wird nun offenbar von Grund auf zerstört und macht einem anderen Platz, sobald man mit Spinoza das Naturrecht Hobbesscher Prägung auch im Staate selbst weiterwirken läßt. Erst wenn wir uns das klargemacht haben, sind wir imstande, den jenseits von Hobbes liegenden Hintergrund der an sich schon so grellen Äußerungen über das Naturrecht bei Spinoza gebührend zu würdigen. „Was jeder", — heißt es im Traktat — „soweit er bloß unter der Herrschaft der Natur stehend betrachtet wird, als nützlich für sich erachtet, sei es durch die Leitung der gesunden Vernunft, sei es auf den Antrieb der Affekte, das darf er mit vollstem Naturrecht erstreben und auf jede Weise, durch Gewalt, durch List, durch Bitten oder wie er es am leichtesten vermag, in seinen Besitz bringen und demgemäß jeden für seinen Feind halten, der ihn an der Ausführung seiner Absicht hindern will. Daraus folgt, daß Recht und Gesetz der Natur . . . nichts verbietet als das, was niemand will und niemand kann, daß es aber nicht den Streit, nicht den Haß, nicht den Zorn, überhaupt nichts, zu dem ein Trieb uns rät, verwirft . . . denn die Natur ist nicht zwischen die Gesetze der menschlichen Vernunft eingeschlossen[1])." Zu seinen nachherigen — wenn man so sagen will — lammfrommen Ergebnissen gelangt Spinoza durch die vielbewunderte und im Grund doch letztlich sophistische Wendung, daß die Vernunft allein den „wahren Nutzen" und die Erhaltung der Menschen gewährleiste. Darüber später noch mehr.

Hier richten wir unser Augenmerk darauf, daß Spinoza trotzdem ausdrücklich lehrt, der nur von seinen Trieben beherrschte Mensch, also sagen wir einmal kurz und klar: der Verbrecher, sei „ebensowenig verpflichtet nach den Gesetzen der gesunden Vernunft zu leben, als die Katze verpflichtet ist nach den Gesetzen der Löwennatur zu leben[2])." Und nun stelle man sich vor, was es heißt, wenn alle

---

[1]) Theol-pol. Traktat c. 16.

[2]) Ebendort. Man beachte, mit welcher Unverfrorenheit in diesem Vergleich das Kranke, das Unnatürliche, das Verbrecherische in den Kreis der Natur eingeordnet wird. Welch ein Abgrund zwischen Spinoza und Nietzsche, bei dem die Verherrlichung des Starken

diese Auffassungen, die übrigens, wie Spinoza ausdrücklich bemerkt, auch jeden Treubruch rechtfertigen[1]), auf den Staat selbst übertragen werden. Ich gebe jetzt jene erwähnte Briefstelle über den Unterschied zu Hobbes wörtlich wieder. Hinter seiner Caute-Mauer spricht Spinoza also hervor: „Was die Staatslehre betrifft, so besteht der Unterschied zwischen mir und Hobbes, nach dem Sie mich fragen, darin, daß ich das Naturrecht unangetastet lasse und daß ich der höchsten Obrigkeit in einer jeden Stadt nur so viel Recht den Untertanen gegenüber zuerkenne als dem Maße von Macht entspricht, um das sie den Untertan überragt, als welches immer im Naturzustand der Fall ist[2])."

Es ist klar, daß hier die Revolution an sich, ganz abgesehen von der Idee, die sie verfolgt, gerechtfertigt erscheint. Das Masaniello-Antlitz Spinozas wird einen Augenblick blitzartig erleuchtet, wenn wir an diesem Punkt auch noch weit davon entfernt sind, es ruhig betrachten zu können, um seine sphinxhaften Züge zu entziffern. Immerhin: halten wir fest, daß Spinoza Verständnis hat auch für das Recht des bolschewistischen Aufruhrs.

Und dieses Verständnis ist denn auch nicht ohne Gegenliebe geblieben. Im Jahre 1927 hielten die Juden Thalheimer und Deborin zwei Lobreden auf Spinoza vor der Kommunistischen Akademie in Moskau. „Genossen — so schloß Deborin seine Ausführungen — ich will mich nicht einlassen auf Prophezeiungen darüber, wo Spinoza stehen würde, wenn er heute lebte ... Auf keinen Fall dürfen wir ihn unseren Feinden überlassen. Es besteht absolut kein Grund dafür. Spinoza war ein großer materialistischer Denker. Wir müssen in ihm einen Vorläufer des dialektischen Materialismus sehen. Der wirkliche Erbe Spinozas ist daher nur das moderne Proletariat[3])." Die Behauptung, die der jüdische Bolschewist hier aufstellt, geht nun allerdings viel weiter als das, was wir an Hand des Traktats bisher festgestellt haben. Sie geht auf das System selbst, das Spinoza in seinem

---

stets den Akzent des Gesunden und Naturhaften besitzt! Spinoza hebt alle Werte auf, Nietzsche setzt Werte. (Was dahinter steckt, wäre Gegenstand einer besonderen Untersuchung.) Im übrigen kommt der Gegensatz zwischen beiden Männern vielleicht durch kein Sinnbild besser heraus, als wie wenn man sich ihre höchsten Lebensmaximen gleichzeitig ins Gedächtnis ruft: Spinozas „Caute" und Nietzsches „Gefährlich leben!"

Diese Bemerkung über Nietzsche ist deshalb notwendig, weil man von jüdischer Seite neuerdings versucht, Spinoza im Sinne Nietzsches zu deuten. Wie in bezug auf soviele andere Verfälschungen der Spinoza-Frage marschiert auch hier der Jude David Baumgardt (ehemaliger Professor an der Berliner Universität!) an der Spitze. Gleich Karl Marx und Freud sei Spinoza dem „Geist der Erde" treu geblieben. Indessen, wie es immer der Fall ist, verrät der Jude auch hier sich selbst. Heute, wo grelle Feindschaft gegen die Juden aufflackere, meint er, „hilft es nichts, sich in Wolken von Idealismus zu hüllen und es hilft nichts, sich auf ein Ethos jüdischer Humanität zurückzuberufen, das sich früher bewährt (!) hat". Früher, heißt das, machte man, um die jüdischen Ziele zu erreichen, in Humanität — heute rät Baumgardt mehr zu Nietzsche. (Der Morgen. Dezember 1932.)

[1]) Ebendort: „Da ich nun aber nach dem natürlichen Rechte von zwei Übeln das kleinere wählen muß, so kann ich mit vollstem Rechte einem solchen Gelöbnis untreu werden und mein Wort als nicht gegeben ansehen. Dieses ist nach dem natürlichen Rechte erlaubt, einerlei ob ich mit wirklichen und bestimmten Gründen einsehe oder ob ich es nur in meiner Einbildung einzusehen glaube, daß mein Versprechen unrichtig war. Daraus schließe ich, daß jeder Vertrag nur in Kraft ist in Anbetracht seiner Nützlichkeit; kommt diese in Wegfall, so wird auch der Vertrag hinfällig und verliert seine Gültigkeit."

[2]) 50. Brief an einen Unbekannten.

[3]) Thalheimer und Deborin: Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus; Wien 1928.

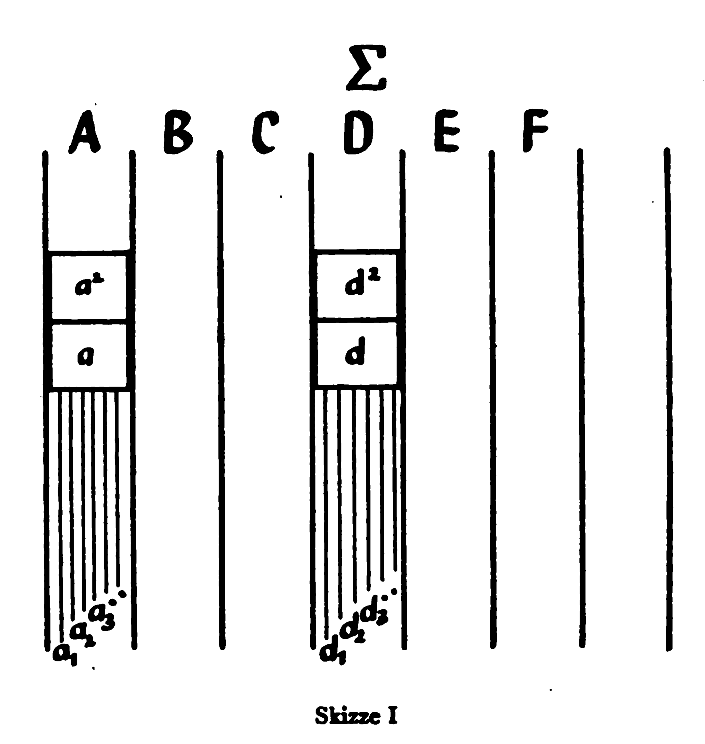
Hauptwerk niedergelegt hat und nimmt es als eine Weltanschauung in Anspruch, die dem Bolschewismus gemäß sei.

Prüfen wir, was es hiermit auf sich hat. Wir müssen zu diesem Zweck einen Blick auf die Grundlehren Spinozas werfen. Vorausgeschickt sei, daß es sich hierbei nicht darum handeln kann, den unzähligen Widerlegungen, die die Lehre Spinozas im Laufe der Geschichte erfahren hat, eine neue hinzuzufügen. Gerade das ist der Fehler, daß man Spinoza meist nur von irgendeinem anderen philosophischen oder theologischen System aus angriff. Nicht als ob bei derartigen Unternehmungen nicht sehr viel Richtiges über Spinoza beiläufig gesagt worden wäre, aber man kam so nie richtig dazu, sich Spinoza, den Juden Baruch Spinoza selbst, anzusehen. Nur wenn man über alle instinktive Ablehnung hinaus durchschaut hat, welche Bewandtnis es mit der Lehre dieses merkwürdigen Mannes hat, geht es einem nicht wie Jacobi, dem einst Hamann schrieb: „Herzenslieber Jonathan und Pollux, es tut mir wehe, daß Du noch immer am Spinoza kauest und den armen Schelm von cartesianisch-cabbalistischem Somnambulisten . . . wie einen Stein im Magen herumträgst."

Beginnen wir also! Spinoza lehrt folgendes: Es gibt nur eine einzige Substanz. Außerhalb ihrer gibt es nichts. Diese Substanz nennt er deus, Gott. Sie ist unendlich und drückt sich in unendlich vielen Attributen aus, die selbst wieder unendlich sind. Zur schnelleren Veranschaulichung will ich mich einer Zeichnung bedienen (siehe Skizze I, Seite 98). Stellt man sich die Substanz durch eine unendliche Ebene (Σ) versinnbildlicht vor, so können wir die Attribute durch unendlich viele Parallelstreifen A, B, C, D, E . . . ausdrücken, in die wir die Ebene aufteilen. Warum Parallelstreifen, wird gleich klar werden. Dieses geometrische Schema, das ja an sich nur Verhältnisse schnell faßbar machen will, die ebensogut, wenn auch etwas umständlicher, abstrakt darzustellen wären, tut den Gedanken Spinozas um so weniger Gewalt an, als er sich selbst immer wieder derartiger geometrischer Beispiele bedient. Von diesen unendlich vielen Attributen sind dem Menschen nur zwei bekannt, nämlich der Descartesschen Scheidung gemäß das Ausdehnungs- und das Denkattribut, hier auf unserer Skizze A = Ausdehnung, D = Denken.

Jedes Attribut birgt nun in sich eine unendliche Zahl von Modifikationen, Modi genannt, die insofern unselbständiger Natur sind, als sie eben bloß als Modifikationen ihres zugehörigen Attributs begriffen werden können. Die Modi des Attributs A habe ich durch die Parallelen a_1, a_2, a_3 . . . angedeutet, d. h. durch die unendlich vielen Parallelen, die sich in den Streifen A einzeichnen lassen. Dasselbe gilt von B, C, D usw. Der Übersichtlichkeit halber sind nur noch die uns bekannten Modi d_1, d_2, d_3 usw. eingezeichnet. Genauer gesprochen sind beispielsweise a_1, a_2, a_3 . . . die sogenannten endlichen Modi. Zwischen sie und das unendliche Attribut A schieben sich als Übergang noch die sogenannten unendlichen Modi ein, die sich wieder in zwei Arten aufspalten, nämlich die unmittelbar ewigen und unendlichen Modi, die ohne Vermittlung aus dem Attribut kommen und die hier durch das Rechteck a^3 oder d^3 versinnbildlicht sind und zweitens die mittelbar ewigen und unendlichen Modi (hier die Rechtecke a und d), die aus a^3 bzw. d^3 folgen.

Um wenigstens einigermaßen aus dem Schematismus herauszukommen, ist zu sagen, daß a, d. i. der mittelbar unendliche Modus der Ausdehnung, u. a. gedeutet werden kann als die Gestalt (facies) des ganzen Weltalls, sofern es unendlich wechselnd doch immer dasselbe bleibt: a ist also das, was wir Kosmos nennen, allerdings nur nach seinem rein körperlichen Sein begriffen. Die endlichen Modi a_1 a_2 a_3 . . . sind dann die einzelnen unendlich wechselnden und voneinander



Skizze I

abhängigen Körperdinge. a^2 (also a übergeordnet) ist nach Spinozas Erläuterung soviel wie „Ruhe und Bewegung". Im Bereich des Denkattributs D sind die endlichen Modi d_1 d_2 d_3 . . . die einzelnen Ideen, während die unendlichen Modi d und d^2 den „göttlichen Verstand" bedeuten sollen[1]).

Die entscheidende Frage ist nun doch wohl die: wie verhalten sich all diese Teile zueinander, die endlichen zu den unendlichen Modi, die letzteren zu ihrem

[1]) Die Beispiele für die unendlichen Modi im 64. Brief (an Schuller).

zugehörigen Attribut, und wie verhalten sich die Attribute untereinander und zur Substanz? Wenn man sich so einen Attributstreifen ansieht, so ist man versucht, zunächst eine Art neuplatonischer Emanation darin zu vermuten. Davon ist indessen keine Rede. Zwar wäre Spinoza ohne den neuplatonischen Gedanken ebensowenig auf sein System gekommen wie ohne Descartes, aber man kann in allen Einzelheiten nachweisen, wie er sich von jenen beiden Standpunkten mehr und mehr entfernt und einer ganz bestimmten eigenen Auffassung zustrebt. Die besteht, was zunächst die Modi betrifft, darin, daß diese mit mathematisch-logischer Notwendigkeit aus den Attributen hervorgehen. Wenn wir die geometrischen Beispiele, die Spinoza gibt, auf die Verhältnisse unserer Skizze übertragen, so können wir getreu seiner eigenen Ansicht den Sachverhalt so formulieren: die Modi sind im Attribut mit derselben Notwendigkeit enthalten wie die unendlich vielen Parallelen etwa in dem Streifen A.

Es ist uns zunächst so gut wie unmöglich, uns unter diesem Gedanken etwas vorzustellen, unter dem Gedanken, daß die Dinge beispielsweise der Körperwelt aus dem Ausdehnungsattribut, also aus Gott (denn Gott ist im Ausdehnungsattribut als res extensa enthalten) nach einer rein logischen, also formalen Notwendigkeit „folgen" (sequi) sollen. Spinoza heißt das: die Dinge sub quadam specie aeternitatis betrachten. Seit Otto Baensch sehr zum Kummer gewisser Spinoza-Freunde nachgewiesen hat, daß die übliche Übersetzung ‚unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit' oder gar ‚im Spiegel der Ewigkeit' oder ‚unter der Form der Ewigkeit' falsch ist, daß es vielmehr heißen muß ‚unter einer gewissen Art der Ewigkeit', ist der Zauber dieses Wortes merklich verblichen[1]). Spinoza sagt gegen Schluß der „Ethik", man könne die Dinge auf zweierlei Weise als wirklich begreifen: entweder sofern sie mit Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Ort existieren oder aber sofern sie in Gott enthalten seien und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgen[2]). Die erste Existenzform könnte man mit Baensch Einbegriffenheitsexistenz, die zweite die Dauerexistenz nennen[3]). Dauerexistenz besitzen die Dinge also sofern sie realiter existieren. Aber gerade darauf, auf die reale Existenz, kommt es Spinoza nicht wesentlich an. Von ihr wird abgesehen, wenn man die Dinge sub specie aeternitatis, d. h. eben in ihrer bloßen Einbegriffenheitsexistenz betrachtet.

Ich übertrage eine geometrische Veranschaulichung, die Spinoza in der „Ethik" gibt, sinngemäß auf unsere Skizze[4]). Dann würde Spinoza wörtlich sagen, man könne von keiner der unendlich vielen Parallelen, die in dem Streifen A enthalten sind, sagen, sie existieren, außer sofern dieser Streifen existiert und ebenso von ihren Ideen, sie existieren, außer sofern sie in der Idee dieses Streifens einbegriffen sind. Diese unendlich vielen Möglichkeiten als solche betrachten in ihrer logischen Gebundenheit an einen sie erst definierenden Begriff, das ist der Blick sub specie aeternitatis, das Erkennen des ewigen Einbegriffenseins der Dinge

[1]) Siehe Anmerkungen zur Ethikübersetzung Philos. Bibl., Bd. 92, S. 284. Zur Polemik mit Carl Gebhardt, in der Baensch zweifellos recht behalten hat, vgl. auch Baensch „Ewigkeit und Dauer bei Spinoza", Kantstudien XXXII, Heft I.

[2]) Ethik V, 29.

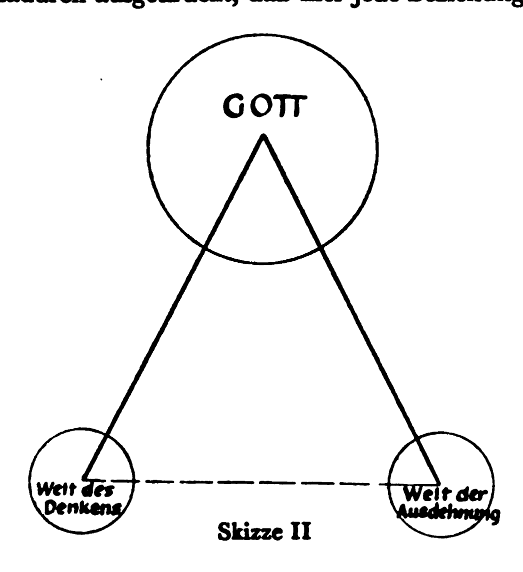
[3]) Baensch, „Ewigkeit und Dauer . . .", a. a. O.

[4]) Ethik II, 8.

in Gott. Wie aber unterscheidet sich das wirkliche Sein von diesen Möglichkeiten? Spinoza fährt in jenem geometrischen Beispiel fort: nun denke man sich, von jenen unendlich vielen Parallelen (im Beispiel der „Ethik" handelt es sich um unendlich viele Rechtecke, die in bestimmter Weise in einen Kreis eingezeichnet werden können; wir übertragen das auf unser Parallelenbeispiel) existierten nur zwei, nämlich: die Parallelen a_1 und a_2 auf unserer Zeichnung. Spinoza zeichnet die betreffenden Linien auf, so wie wir hier die beiden Parallelen a_1 und a_2 aufgezeichnet haben. Der ganze Gedankengang hat nur dann Sinn, wenn die reale Existenz, sofern sie mehr enthält als jene unendlich vielen unbestimmten Möglichkeiten enthalten, den willkürlich herausgegriffenen, wirklich aufgezeichneten Linien verglichen wird. Die reale Existenz wird hier also den willkürlich herausgehobenen Linien gleichgesetzt! Ganz abgesehen davon, daß die langatmigen Erklärungen, je tiefer man in sie eindringt, schließlich auf nichts anderes hinauslaufen, als auf die Tautologie, daß über die Einbegriffenheitsexistenz hinaus das als Dauerexistenz realiter existiert, was eben Realexistenz hat, liegt hier eine Verbindung von Notwendigkeit und Möglichkeit vor, die uns zunächst deshalb ganz unverständlich ist, weil sie die Wirklichkeit völlig ausschaltet bzw. als nebensächlich behandelt.

Für uns heißt Philosophie doch letztlich immer: ein Wirkliches nicht nur in seiner Möglichkeit, sondern in seiner Notwendigkeit einsehen. Oder anders ausgedrückt — man mag nun an Leibniz oder an Aristoteles denken — Erforschen-Wollen, durch welche Notwendigkeit das Mögliche wirklich wird. Hier dagegen wird im Grunde Möglichkeit und Notwendigkeit unter Ausschaltung der Wirklichkeit identifiziert. Es ist dies eine Welt, die zunächst gänzlich unverstanden bleiben muß. Wir werden erst nachher den wahren Schlüssel zu ihr finden.

Zunächst müssen wir uns noch kurz mit dem Verhältnis der Attribute untereinander und zur Substanz beschäftigen. Die erstere Beziehung ist sehr schnell dadurch ausgedrückt, daß hier jede Beziehung fehlt. Die Attribute sind gänzlich voneinander getrennte Wesenheiten, die nichts, aber auch gar nichts miteinander gemein haben. Keine irgendwie denkbare Brücke führt vom inhaltlichen Sein des einen Attributs zu dem des anderen. Jetzt wird verständlich, warum wir die Attribute als Parallelstreifen darstellen mußten: sie schneiden sich nirgends und die Grenzlinien zwischen beiden muß man sich als völlig unübersteigbare Mauern vorstellen. Nun geht ja die Lehre von der Geschiedenheit des Denk- und des Ausdehnungsattributs an sich auf jene, ebenso berühmte wie ver-



Skizze II

hängnisvolle Trennung des körperlichen und des seelischen Bereichs zurück, die Descartes vollzogen hatte. Allein bei Descartes besteht diese Trennung in Gott selbst gar nicht. Wir können die Descartessche Auffassung schematisch dadurch kennzeichnen, daß wir die Punkte A und D aus einer gemeinsamen Spitze (Gott) ableiten (siehe Skizze II). Man kann nachweisen, wie sich Spinoza immer weiter von dem Descartesschen Ausgangspunkt entfernt hat, wie er eine Entwicklung nahm, die (von der Attributentheorie seines Rassegenossen Maimonides nicht minder beeinflußt wie von der orientalisch-jüdisch-cabbalistischen Sephirothlehre) schließlich in seinem eigenen Standpunkt endete, der jene jüdischen Ansätze mit eiserner Folgerichtigkeit zu Ende denkt und damit vollendet. Denn die Substanz ist nach Spinozas Auffassung nun nicht etwa eine Einheit, in der die Attribute erst zusammengefaßt werden müßten, vielmehr lehrt er ausdrücklich, daß die Attribute selbst schon die Substanz sind und diese rein in ihnen aufgeht, ohne eine eigene übergreifende Realität zu besitzen[1]).

Wir fragen hier sofort: wie ist denn dann die Einheit der Attribute in der Substanz noch begreiflich zu machen? Bricht denn hier nicht die eine Substanz in eine Vielheit gegen sich völlig selbständiger Attribute auseinander? Allein die Frage ist falsch gestellt. Es ist die Frage *unserer* Philosophie oder sagen wir es richtiger: *der* Philosophie (denn alle Philosophie ist wesentlich arische Philosophie[2]). Eines der Grundprobleme arischen Denkens ist in der Tat das: Wie entsteht die Mannigfaltigkeit aus der Einheit; oder umgekehrt ausgedrückt: wie schließt sich das Mannigfaltige zur Einheit zusammen? Aber gerade dieses Problem *besteht* für Spinoza überhaupt nicht. Der scharfsinnige Tschirnhaus fragte einmal bei Spinoza an, wie aus der Einheit der Substanz (bzw. des Ausdehnungsattributs) die empirische Vielheit der Körper ableitbar sei. Spinoza zieht sich,

---

[1]) Vgl. *Baensch*, Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza. Arch. f. Gesch. d. Philos. 1907, S. 482. — In dem erst neuerlich erschienenen 4. Band seines Spinoza-Werkes umreißt (S. 419) Dunin Borkowski den Kern des Attributenproblems sehr richtig in folgenden Sätzen:

1. „Die unendlichen Attribute sind unter sich real verschieden, weil sie, im Verhältnis zueinander betrachtet, nichts miteinander gemein haben.
2. Jedem der zahllosen Attribute kommt dieselbe Definition zu wie der einen unendlichen Substanz.

   Diese beiden ersten Sätze, über deren ‚Spinozismus' keine Meinungsverschiedenheit bestehen kann, hat Spinoza immer festgehalten, wenigstens seit 1661. Die ganze Ethik und die Briefe sind Zeugnis dafür.

   Für jeden aber, der über diese zwei Stücke nachdenkt, ergibt sich von selbst, zum Dreiklang gefügt, die Frage:
3. Wie können zwei Wesenheiten, von denen jede mit einer dritten eins ist (infolge der gleichen Definition), untereinander real verschieden sein?
4. Und da kommt das Merkwürdigste: Spinoza geht nirgendwo unmittelbar auf diese brennende Frage ein."

Niemand hat bis jetzt bemerkt, daß die zuletzt angeführte Tatsache bereits die Lösung des Rätsels andeutet: für den Juden besteht hier gar keine Schwierigkeit; warum nicht, werden wir gleich sehen. Jeder arische und philosophische Lösungsversuch des absurden Ansatzes kommt auf eine Quadratur des Zirkels hinaus. Dunin Borkowski interpretiert scholastische Spitzfindigkeiten in Spinoza hinein, ein Verfahren, das darum nicht minder abwegig ist, als er es für die einzig richtige Lösung des Attributenproblems erklärt.

[2]) Der arische Charakter aller Philosophie vortrefflich nachgewiesen bei Otto *Baensch*, „Philosophie und Leben", Schriftenreihe des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Hamburg 1937.

statt selber Rede und Antwort zu stehen, hinter Descartes zurück. Noch einmal gefragt, schreibt er die Worte nieder: „Darüber will ich vielleicht ein andermal, wenn ich am Leben bleibe, deutlicher mit Ihnen sprechen; denn bisher habe ich darüber noch nichts in der gehörigen Ordnung abfassen können[1])." Das sagt der Mann, der vorgab, daß er von Gott eine so klare Idee habe wie vom Dreieck[2]).

Wir sehen, hier sind zwei Welten durch mehr denn Sternenweite voneinander getrennt. Es wäre ganz unsinnig zu sagen, Spinoza hat die letzte Einheit doch nicht gefunden oder er sei am Problem der Einheit seiner Attribute gescheitert. Denn damit man dies von einem Philosophen aussagen kann, muß dieser eine solche Einheit zuvor wenigstens gesucht haben. Spinoza aber hat sie nie gesucht, denn die Grundvoraussetzung seines Systems ist ja eben die Vielfalt unendlich vieler Attribute, die gegeneinander in völliger Zusammenhanglosigkeit verharren. Und alle diese zusammenhanglosen Stücke sollen nun notwendiger Ausdruck einer zusammenhanglosen Eins, gewissermaßen der Urzusammenhanglosigkeit sein.

Wir stehen vor dieser Erscheinung zunächst fassungslos als vor etwas grenzenlos Unverständlichem. Es ist derselbe Eindruck, den uns die erste Berührung mit dem Talmud vermittelt. Und in der Tat, nur wer das Geheimnis des Talmud kennt, kann das Rätsel lösen, das hier vorliegt. Die grundlegenden und lichtvollen Aufklärungen, die Georg Kuhn im I. Band dieser Forschungsberichte über die Form des talmudischen Denkens gegeben hat, bieten den Schlüssel auch für das wahre und ungeschminkte Antlitz Spinozas. Es sei für die folgenden Darlegungen mit Nachdruck auf jene Abhandlung Kuhns zurückverwiesen.

Zunächst erinnern wir uns an die talmudische Auffassung, daß kein Wort der Thora unnötig oder überflüssig ist, daß mit jedem Wort Gott etwas Besonderes gesagt hat, daß er (in der Thora) niemals zweimal dasselbe hat sagen können. Dieser talmudische Grundsatz von der Einzigkeit der Thoraworte ist nun genau besehen ein Prinzip der absoluten Zusammenhanglosigkeit. Diese Einzigkeit ist das Gegenteil von dem, was wir Einheit nennen. Wenn wir von einem Kunstwerk etwa oder von einem Organismus oder der Welt sagen, nichts sei überflüssig, alles stehe an der rechten Stelle, so meinen wir damit, daß alles Mannigfaltige dieser Gebilde in einer inneren Einheit notwendig zusammenhänge. Für uns stehen die Begriffe Zusammenhang, Einheit, Notwendigkeit beieinander. Für das talmudische Denken dagegen ergibt sich die Reihe: Einzigkeit, Notwendigkeit, Zusammenhanglosigkeit. Jedes Thorawort ist nötig, weil es eben Wort des einen einzigen Gottes ist, und drückte es nicht irgend etwas ganz Besonderes, von allem anderen Isoliertes und in diesem Sinn Zusammenhangloses aus, so wäre es eben nicht „nötig", sondern überflüssig.

Wir sehen, daß der metaphysische Ansatz (wenn es erlaubt ist, dieses Wort hier einmal zu mißbrauchen) Spinozas haarscharf dieser talmudischen Grundauffassung entspricht und nun geht uns mit einem Schlag auch ein Licht darüber auf, was es mit der berühmten spinozistischen Notwendigkeit für eine Bewandt-

[1]) 83. Brief.
[2]) 56. Brief (an Boxel).

nis hat. Die Attribute als Ausdruck der einen Substanz sind in genau demselben Sinne notwendig wie die Thoraworte „nötig“ sind als Worte Gottes. Und sie sind in demselben Sinne einzigartig wie die Thoraworte ihre einzigartige, unwiederholbare Bedeutung als eine besondere Kundgebung Gottes besitzen.

Wobei wir nun hier wie dort dieselbe Sorge um die Sicherung der Einzigartigkeit Gottes sehen. Auch die spinozistische Substanz spricht gewissermaßen: es darf keinen anderen Gott (deus) neben mir geben. Lediglich dieser Sicherung dient die Annahme nicht endlich, sondern unendlich vieler Attribute, von denen uns doch nur zwei bekannt sind. Man wäre auf den ersten Blick versucht, in dieser Unendlichkeit unbekannter Attribute ein Moment der negativen Theologie, also vielleicht sogar etwas Mystisches, Geheimnisvolles im Gottesbegriff Spinozas zu erblicken. Sicher hat auch die Lehre von den negativen Attributen bei Maimonides (dort neuplatonischen Ursprungs und selbst schon jüdisch verzerrt), Spinoza beeinflußt. Allein zu glauben, Spinozas Gottesbegriff enthalte etwas Geheimnisvolles, ist ebenso verfehlt als es grundfalsch wäre, ihn einen Mystiker zu nennen. Für Spinoza ist das Wesen Gottes durch und durch verstehbar und die Unendlichkeit der unbekannten Attribute dient in letzter Hinsicht lediglich dem Beweis, daß es neben der einen Substanz keine andere geben könne. Gebe es nämlich eine solche andere Substanz (so geht der Beweis), dann müßte jedes denkbare Attribut dieser rivalisierenden Substanz schon in der Menge der unendlich vielen Attribute der ersten Substanz enthalten sein. Da es aber kein Attribut gibt, das zu zwei Substanzen gleichzeitig gehört, so gibt es eben nur die eine Substanz. Quod erat demonstrandum[1]).

Hier zur Erfrischung nun ein kleines Intermezzo! Der Jude Raphael Seeligmann hat 1919 in seinen „Problemen des Judentums“ das Diktum getan: „Spinoza ist Hellene vom Scheitel bis zur Sohle.“ Ich erwähne diese erheiternde Kundgebung hier, weil in Hinsicht auf die Frage, wie sich Spinozas Lehre zur antiken Philosophie verhalte, auch die Kritik, die unsere großen deutschen Philosophen ohne Ausnahme an Spinoza geübt haben, versagen mußte, weil sie zwar das Unarische dieser Philosophie am Fehlen des Kraftbegriffes, im Fehlen der zeugenden Bewegung, im Mangel des schöpferischen Willens und der lebendigen Einheit dunkel fühlten, aber noch nicht bis zum Mittelpunkt des Jüdischen vorzudringen imstande waren. So empfand Hegel sehr wohl „die starre Bewegungslosigkeit“ der spinozistischen Substanz, „deren einzige Tätigkeit es ist (wie Hegel wörtlich sagt) alles in den Abgrund zu werfen, in dem alles nur dahinschwindet, alles Leben in sich selbst verkommt“, wobei Hegel noch hinzufügt: „Spinoza ist selbst an der Schwindsucht gestorben[2]).“

Allein so treffend diese Urteile sind, so war in ihnen doch noch nicht genügend ausgedrückt, inwiefern der eleatische Seinsbegriff, den man ja auch in seiner Bewegungslosigkeit starr nennen könnte, sich doch grundlegend von der Substanz Spinozas unterscheidet; nein, nicht unterscheidet, sondern zu ihm das vollendete

[1]) Ethik I, 14. Der Mathematiker wird nicht umhin können, hier eine gewisse Verwandtschaft zu den Gedankenkunststücken des jüdischen Mengentheoretikers Cantor zu empfinden. In der Tat bestehen sehr enge Zusammenhänge zwischen Cantor und Spinoza, auf die hier aber nicht eingegangen werden kann.

[2]) Hegel, Jub. Ausg. XIV, 378.



Gegenbild darstellt. Daß dem so ist, erkennen wir leicht, wenn wir jenes Prinzip der Zusammenhanglosigkeit durchschaut haben, von dem Spinoza und talmudisches Denken ihren Ausgang nehmen. Es wäre lehrreich, Parmenides und Spinoza einander in eingehender Untersuchung gegenüberzustellen. Hier sei nur zu einem einzigen Vergleich aufgefordert: man sehe sich diese Substanzebene, die wir aufgezeichnet haben, an! Diese Ebene, die eine ist und doch (für uns unvorstellbar) auseinandergeschnitten wird in unendlich viele Streifen, von denen keiner mit keinem zusammenhängen soll! Und dann stellen wir uns vor das geistige Auge die berühmte parmenideische Seinskugel, dieses herrliche Symbol für den philosophiegeschichtlichen Augenblick, wo dem arischen Denken zuerst die Idee der Totalität, der Ganzheit bewußt aufging. Die Seinskugel, auf der alle Punkte sich zur vollkommenen Totalität eines lückenlosen Zusammenhangs zusammenschließen! Die Kugel, die das Sein versinnbildlicht, von dem Parmenides mit unübertrefflicher Schlagkraft sagt, es sei *πᾶν, ἕν, συνεχές*, „ein Ganzes, ein Einheitliches, ein Zusammenhängendes". Welch ein Abgrund zwischen diesen beiden Seinsauffassungen!

Nachdem wir so in Griechenland schnell einen Atemzug frischer Luft geschöpft haben, kehren wir zu Talmud und Thora zurück. Die Thora hat zwar keinen Zusammenhang, weil sie aus lauter besonderen einzigartigen Kundgebungen besteht. Aber gerade weil (wenigstens dem Grundsatz nach) dort inhaltlich alles völlig isoliert ist, lassen sich nun zwischen diesen in strenger Vereinzelung verharrenden Punkten formale Zusammenhänge gänzlich willkürlich hineintragen. Wir wissen ja, daß dies ein Hauptgeschäft der Rabbinen ist. Was sie damit bezwecken, daran wollen wir uns nachher noch einmal erinnern. Jedenfalls beileibe nicht das, irgend etwas an der Thora ändern zu wollen. Die besteht in der starren Notwendigkeit ihrer einzelnen Stücke in alle Ewigkeit als ein und dieselbe fort. Gerade das, dessen Fehlen uns so unverständlich vorkommt, das Suchen nach inneren, den Gehalt betreffenden Zusammenhängen, käme den Rabbinen als eine Versündigung gegen jene — nun nehmen wir Spinozas berühmten Ausdruck — gegen jene ewige Notwendigkeit der Thoraworte vor. Darum die Flucht in rein formale, vom Sinn und konkreten Gehalt absehende Beziehungen, von denen Kuhn ja so viele Beispiele vorgelegt hat.

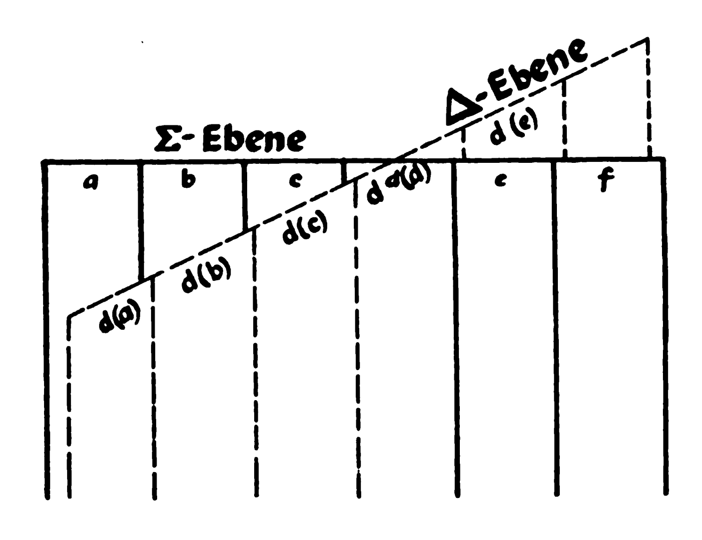
Spinoza machte nun mit seiner neuen Thora genau dasselbe. Er trägt formale Beziehungen ein in die völlige Beziehungslosigkeit seiner Attribute, eine Beziehungslosigkeit, die durch dieses Tun keineswegs gestört werden soll. Wie die Attribute A, B, C, D ohne inneren Zusammenhang sind, ebenso auch verhalten sich die zugehörigen Modireihen zueinander. Die a-Modi haben, heißt das, nicht die geringste Wesensverwandtschaft mit den b-Modi usw., und doch legt nun Spinoza, genau wie die Thora-interpretierenden Rabbinen, ein Netz formaler Zuordnungen über diese Welt von inhaltlicher Beziehungslosigkeit, indem er einfach rein formalistisch dekretiert: jedem Modus des einen Attributs ist je ein Modus in jedem anderen zugeordnet. Also in den unendlichen Modusreihen a_1, a_2, a_3 usw., b_1, b_2, b_3 usw., c_1, c_2, c_3 usw. entsprechen sich a_1, b_1, c_1 . . ., a_2, b_2, c_2 . . . usw., ohne daß aber die geringste Verwandtschaft zwischen der a-, b- und c-Wesenheit bestünde.

Nun wäre das alles ja nichts als eine leere Spielerei, die nicht einmal den Schein von Philosophie erzeugen könnte, wenn es zwischen den einzig bekannten Attributen A und D nicht wenigstens eine Beziehung gäbe, die auch Spinoza trotz heftigster Bemühungen nicht hat ausscheiden können. Soll nämlich das Wort Denkattribut überhaupt noch einen faßbaren inhaltlichen Sinn bewahren, dann muß ein d-Modus wenigstens noch soviel bedeuten, wie ein Wissen um einen a-Modus der Körperwelt, d. h. das Verhältnis der Abbildlichkeit muß wenigstens erhalten bleiben, das Verhältnis nämlich, daß ein d-Modus Abbild eines a-Modus, d. h. eines körperlichen Dinges ist; oder, wie Spinoza sich ausdrückt, daß zu jedem Körperding, zu jedem a-Modus der zugehörige d-Modus als dessen Idee, als Wissen um dieses körperliche Ding, gehört. Diese Beziehung der Abbildlichkeit ist natürlich, nebenbei bemerkt, nicht nur die platteste, sondern auch eine grundfalsche Auffassung von der Erscheinung des Erkennens. Aber das lassen wir hier beiseite.

Jedenfalls bringt Spinoza diese Beziehung der Abbildlichkeit zwischen den angeblich beziehungslosen Attributen A und D zunächst (ich sage: zunächst!) nicht weg. Ja, plötzlich scheint sich jetzt der ganze Sachverhalt umzukehren, indem nämlich der gesamte Inhalt der d-Modi eben auf diese Funktion, die körperlichen Dinge abzubilden, d. h. also auf eine bloße Beziehung zur Körperwelt eingeschränkt wird. Spinoza hat nämlich die Welt des Denkattributs, die ja für Descartes die Welt der Seele gegenüber dem physischen Bereich war, inzwischen von jedem anderen seelischen Gehalt bis zum Rest entleert. Wille und Gefühl sind beseitigt, nämlich völlig intellektualisiert, die emotionalen Modi ganz in die theoretischen hineingenommen, wobei dann das Wesen der letzteren schließlich dahin zusammenschrumpft, bloßes Abbild der entsprechenden körperlichen Modi zu sein. So wird die Seele ausgepumpt, bis sie nichts als die Idee des Körpers ist. So betrachtet, ist — wie oft bemerkt worden — Spinozas Lehre reiner Materialismus, denn hier wird tatsächlich alles Geistige und Seelische zum bloßen Anhängsel der Körperwelt, Geist und Seele erschöpfen sich darin, die Dingwelt abzuspiegeln. Und tatsächlich kommt denn Spinoza auch nirgends über diese platte materialistische Formel inhaltlich hinaus.

Allein wir befänden uns nicht im Irrgehege des talmudischen Denkens, wenn die Linien so einfach verliefen. Spinoza würde nämlich sagen: Für uns, die wir nur das Ausdehnungsattribut außer dem Denkattribut kennen, verhält es sich allerdings so. Für den göttlichen Verstand dagegen besteht diese Beschränkung nicht. Der unendliche Denkmodus d schließt nämlich, nach Spinozas Lehre, nicht nur das Wissen um a ein, sondern, wenn uns Menschen auch unzugänglich, ebenso das Wissen von den unbekannten unendlich vielen Denkmodi b, c, e usw. Dieser unendliche Denkmodus d hat also hiermit vor den anderen offenbar einen gewissen Vorrang, da er eine Dimension mehr enthält, insofern in ihm ein neues System von Zuordnungen zusammenläuft. Im Rahmen unserer zeichnerischen Versinnbildlichung könnten wir etwa sagen, der Streifen d bleibe in Wirklichkeit kein Streifen, sondern dehne sich in einer anderen Dimension selbst zu einer Ebene Δ aus: siehe Skizze III, wo die Ebene Δ schief zur ursprünglichen eingezeichnet ist. Diese Ebene Δ enthält lauter Abbilder (Ideen) von den einzelnen Streifen

der ursprünglichen Ebene Σ: nämlich die Idee d (a) von a (das ist der Bereich der uns zugänglichen Ideen) und dann unendlich viele uns unzugängliche Abbilder d (b) von b und d (c) von c usw.; d (d) ist dann die Idee der Idee, das Selbstbewußtsein, das in sich selbst wieder unendlich reflexibel ist.



Skizze III

Diese Ebene Δ ist also gewissermaßen ein göttlicher Verstand, in dem sich alles spiegelt. Ein sehr formal aufgefaßter Verstand freilich, auch nichts gerade Ursprüngliches, sondern eine Art Verballhornung neuplatonischer Vorstellungen, aber immerhin eine Art Zentrale, in der alle Fäden zusammenlaufen. Aber damit taucht für Spinoza eine gräßliche Gefahr auf: die Gefahr der Einheit. Hier wären also doch alle Attribute wenigstens in einer formalen Einheit zusammengefaßt. Eine solche Deutung wäre Spinoza im Grunde zuwider; er sichert sich vor ihr durch zwei Maßnahmen, die unser höchstes Staunen erregen müssen.

Es läge doch nahe, so wie die menschliche Seele die Idee des Körpers ist, eine göttliche, wenn auch wiederum rein formalistisch gesehene Seele eben in dieser Ebene Δ anzunehmen, die nun die Idee sämtlicher anderen Attribute darstellen würde. Aber gerade das wäre verdammungswürdige Einheit, die unter allen Umständen vermieden werden muß. Deshalb schneidet Spinoza, man höre und staune, auch die Ebene Δ in eben soviele gegeneinander völlig beziehungslose Stücke auseinander wie die ursprüngliche Ebene. „Obgleich jedes Ding" — heißt es bei Spinoza wörtlich — „in Gottes unendlichem Verstand (d. h. also in der

Ebene Δ) auf unendlich viele Weisen ausgedrückt ist, so können doch die unendlich vielen Ideen (das sind die unendlich vielen Streifen auf Δ), nicht eine und dieselbe Seele . . . konstituieren, sondern sie konstituieren unendlich viele Seelen, weil jede dieser unendlich vielen Ideen mit keiner anderen irgendwelche Verknüpfung hat[1])."

Keine Verknüpfung haben! Das ist zunächst Spinozas Grundanliegen und man sieht, die drohende Gefahr der Einheit ist damit gebannt. Aber das genügt Spinoza noch nicht. Er bringt noch eine zweite Sicherung gegen die Einheit an. Für unser Empfinden wäre es doch, wenn wir schon alle diese abstrusen Dinge einen Augenblick mitdenken, das Nächstliegende, daß dieser unendliche göttliche Verstand, wenn schon von einem Denkattribut gesprochen wird, auch in dieses Denkattribut hineinverlegt würde. Aber gerade das tut Spinoza nicht. Er verweist den unendlichen Verstand Gottes in das Reich der Modi, wenn auch der unendlichen Modi[2]). Deshalb eben mußten wir bei unserer dritten Skizze hier die kleinen Buchstaben verwenden. Es gibt also zwar ein d(a) von a, ein d(b) von b, aber nicht ein D(A) von A und ein D(B) von B; das heißt: aus dem Denkattribut selbst wird nun auch noch jene letzte Beziehung, von der wir sprachen, die Funktion der Abbildlichkeit hinauskomplimentiert. Damit liegen tatsächlich die Attribute, der Ausgangsauffassung entsprechend, in ewiger Ungeschiedenheit nebeneinander mit derselben Notwendigkeit wie die Thoraworte mit ihrem jeweils einzigartigen besonderen Sinn, wobei sich natürlich unter dem Denkattribut jetzt überhaupt nichts mehr vorstellen läßt. Es ist jedes faßbaren Sinnes, auch spekulativen Sinnes, enthoben. Aber die Gefahr, daß irgendwo ein form- und rhythmusgebender Mittelpunkt, irgendein einheitschaffendes Kraftzentrum entstehen könnte, ist dafür endgültig beseitigt. So etwas würde ja auch nur die formale Gleichberechtigung der Faktoren, also hier der nebeneinander liegenden Attribute stören.

Es ist wohl unmöglich für alle, die der exakten Naturwissenschaft nahestehen, hier nicht an diejenige Thora zu denken, die sich Albert Einstein zurechtgemacht hat. Man erinnere sich etwa des Minkowskischen Manövers, die Zeit ihres konkreten Sinnes nur deshalb zu berauben, damit sie als sogenannter gleichberechtigter Faktor x_4 neben die Raumkoordinaten x_1, x_2, x_3 in die dadurch wundersam geglätteten Gleichungen eines fiktiven vierdimensionalen Raumes eingeht.

Doch kehren wir von diesem modernen zum Urtalmud zurück. Wir ließen vorhin die Frage offen: warum eigentlich hocken die Rabbinen über den in ewiger Notwendigkeit daliegenden Thoraworten, messen und konstruieren, ziehen formale Verbindungslinien bald hierhin, bald dorthin, ohne damit an der Thora selbst irgend etwas ändern zu wollen. Was tun sie? Auch darüber hat uns Kuhn die entscheidende Aufklärung gegeben. Sie schließen, sie ziehen logische Schlüsse, sie folgern. Was folgern sie aus der Thora? Sie leiten neue Halachot ab, d. h. neue

[1]) 66. Brief (an Tschirnhaus); vgl. den 65. Brief (von Tschirnhaus); es geht genau wie in der bei Anm. 1 S. 102 angeführten Stelle wieder um das Einheitsproblem, an dem die unüberbrückbare Kluft zwischen dem (hier durch Tschirnhaus vertretenen) arischen Denken und der jüdischen Auffassung klar wird.

[2]) Wie Baensch, Entwicklung des Seelenbegriffs . . . (a. a. O.) gezeigt hat, verwickelt sich Spinoza eben durch diese Auffassung in unlösliche Widersprüche.

Gesetze, die zwar nicht in der Thora selbst stehen, sich aber aus ihr in jenem eigentümlich formalistischen Gebaren logisch, will besagen talmud-logisch ableiten lassen. In diesen Halachot wird allmählich das gesamte Leben unter das Gesetz, unter die Thora gebracht.

Da schießt plötzlich das Verständnis in uns auf für jene uns so fremde Vorstellung, daß die Welt in Spinozas Lehre nach der Weise eines logischen Schlusses aus Gott „folge". Die Modi gehen ja auf die unmittelbare Wirklichkeit (sofern man das überhaupt von einem Begriff Spinozas aussagen kann) und die Modi sind nun zugleich die Halachot, mit denen die Wirklichkeit unter die Notwendigkeit des Gesetzes gebracht wird. Das heißt: die Modi „folgen" als logische Schlüsse genau so aus den Attributen wie die Halachot aus den Thoraworten erschlossen werden.

Nun verstehen wir auch die Verwischung des Unterschieds von wirklich und möglich, von der wir schon vorhin sprachen. Nach Zeit und Raum betrachtet, also als konkrete Wirklichkeit, kann man nach Spinoza die Modi nur durch die verschwommene „Vorstellung" erfassen. Die Erkenntnis sub specie aeternitatis geht dagegen auf die unendlich vielen Möglichkeiten, bei denen der Unterschied zwischen möglich und wirklich gänzlich aufgehoben ist, bei denen es sich nur darum handelt, daß aus der Idee Gottes „unendlich vieles auf unendlich viele Weisen folgt[1])." War uns diese Zusammenspannung von Möglichkeit und Notwendigkeit unter Ausschaltung des Wirklichen vorhin gänzlich unfaßbar, so klärt sich die Sache hier sofort auf, wenn wir uns daran erinnern, daß nach Kuhns Ausführungen das rabbinische Folgern aus den Thoraworten von vornherein darauf aus ist, alle theoretisch nur denkbaren Möglichkeiten zu erfassen[2]).

Und jetzt verstehen wir dann schließlich auch den eigentlichen Sinn dessen, was Spinoza amor intellectualis dei nennt. Was bleibt davon übrig? fragt sich Nietzsche, und er ruft unwillig aus: „Ein Geklapper, nichts mehr! Was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt[3])?" Wir erkennen heute in Spinozas amor dei das Geklapper des mit Winkel und Maßstab über seiner Thora sitzenden, aus ihr Schlüsse ziehenden Rabbiners. Amor intellectualis dei: dieses höchste Ziel Spinozas ist die Auflösung der Affekte in die Leidenschaft des Erkennens; gewiß, aber man muß wissen, welcher Affekte und welchen Erkennens. Es sind die durch kein Gesetz des unversehrten Blutes gebundenen Triebe. Und es ist auf der anderen Seite nicht das, was wir in der hohen Überlieferung arischen Denkens Erkenntnis nennen, sondern die Leidenschaft des Thorastudiums und der Interpretation der Thora, eine Haltung, die beispielsweise auch Maimonides, getreu der rabbinisch-talmudischen Grundauffassung, als das höchste Ziel, das der Mensch erreichen könne, bezeichnet hat. Dieses Ideal heißt: „Krone der Thora". Sie sei größer als die beiden anderen Kronen Israels, als die Krone des Königtums und des Priestertums. „Unter allen Geboten gibt es keines, welches das Thoralernen aufwiegt, umgekehrt aber wiegt das Thoralernen alle anderen Gebote

[1]) Ethik I, 16. Zu diesem „sequi" vgl. übrigens Schopenhauer, „Satz vom Grunde" § 8:, „unstreitig hat dieser Gott (Spinozas) zur Welt das Verhältnis eines Begriffs zu seiner Definition".

[2]) Vgl. insbesondere Kuhn, a. a. O., S. 77.

[3]) Fröhliche Wissenschaft V, 372.



auf", sagt Maimonides. Und: „dereinst muß der Mensch zuerst über das Lernen Rechenschaft ablegen[1])."

Wir haben hier den Umschlag aus einer anarchischen Triebwelt in die Haltung des Thora-interpretierenden Rabbis vor uns, der seine Affekte zugunsten des einen großen Affekts des Talmudlernens bezwingt. In der Tat: es ist das Geheimnis des jüdischen Wesens, daß es in seiner Substanzlosigkeit fortwährend zwischen diesen zwei Polen der Entartung hin- und herspringt, wobei das, was uns der lebendige, blutvolle Mensch ist, restlos zerrieben wird. Übrig bleiben nur auf der einen Seite der Schacherjude, auf der anderen Seite der Thora-interpretierende Rabbi. Spinoza war als vollkommener Jude beides. Wenn der einstige Bankjude, ohne freilich seine Parole „Vorsicht" außer Acht zu lassen, d. h. ohne sich je einer wirklich materiellen Notlage auszusetzen, später ein genügsames Leben geführt hat, so hat er damit, wenn auch in etwas stilisierter Form, jener rabbinischen Lebenshaltung Ausdruck gegeben, die innerhalb des eben angeführten Zusammenhangs Maimonides also kennzeichnet: „Dieses ist der Weg der Thora, iß Brot mit Salz, trinke Wasser zugemessen, schlafe auf dem Erdboden, lebe ein kümmerliches Leben, aber mühe dich um die Thora." Spinoza nennt das „amor dei intellectualis"! Wer die innere Wesensgleichheit zwischen diesem und dem rabbinischen Ideal erkannt hat, der wird einsehen, daß Jacobis Wort vom „gotttrunkenen Mann", wenn wir es in dem arischen Sinn, in dem es gemeint ist, nehmen, auf Spinoza wie die Faust aufs Auge paßt. Der Unterschied zwischen ihm und dem orthodoxen Rabbi — und darin faßt sich unser ganzes bisheriges Ergebnis zusammen — ist nur der, daß Spinoza der Schöpfer einer neuen Thora und eines neuen Talmud ist.

Um das jüdische Wesen im allgemeinen, und Spinoza im besonderen, ganz zu erfassen, muß man sich stets vor Augen halten, daß der Umschlag, wie wir ihn eben betrachteten, vom hemmungslosen Handelsjuden zum Thora-lernenden Rabbi, vom jüdischen Kaufmann zum jüdischen „Weisen" keinen Übergang in eine andere Daseinsform bedeutet. Denn das letzte Geheimnis des jüdischen Wesens liegt eben darin, daß beide Seiten, beide Pole der Entartung, wie wir sie vorhin nannten, sich gegenseitig bedingen. Talmudgeist und jüdischer Händlergeist gehören aufs engste zusammen. Nicht nur, daß allgemein beide Ausdruck derselben Wirklichkeitsferne sind, die am blutvollen Leben durch einen uns nicht mehr faßbaren Formalismus vorbeigespenstert, man kann auch darüber hinaus die jüdische Händlergesinnung ebenso die Praxis des talmudischen Denkens nennen, wie umgekehrt der letzte Kern der talmudischen Theorie, sofern sie das Gesetz vorschreibt, es tatsächlich zu übertreten erlaubt und nachher beweist, daß es doch eingehalten worden ist, immer wieder auf eine Rechtfertigung der anarchischen Triebwelt hinausläuft.

Spinoza bietet das Beispiel für beides. Denn ist nicht auf der einen Seite jener Antrag des Vormundes, der, wie wir Seite 91 f. sahen, den Schuldner zum Gläubiger

[1]) Maimonides, Mischne Thora; s. Rabbi Mosche Ben Maimon, Auswahl von Glatzer, S. 64. Zur „Krone der Thora" vergleiche man die in Anm. 2 S. 110 erwähnte gleichnamige „Jesiba". Die ziel- und seelenlose Lernwut ist auch für den emanzipierten Juden bezeichnend. Ein gutes Beispiel bietet die 11 Sprachen lernende Henriette Herz; s. W. Grau, Humboldt u. das Probl. d. Juden, S. 60.



macht, geradezu ein Musterbeispiel für die praktische Anwendung talmudischen Denkens? Und auf der anderen Seite: wenn die neue Thora, die sich „Ethik" nennt, lehrt, daß im weisen und freien Menschen (der auf seinen „wahren Nutzen" aus ist) alle Affekte sich in das „Studium" der „Notwendigkeit" (= Nötigkeit) des göttlichen Gesetzes auflösen, so wollen wir nie vergessen, daß zu dieser Notwendigkeit nach Ansicht des Erzrabbiners Spinoza jenes unbeschränkte Naturrecht mitgehört, das auch den anarchischen Trieb des Untermenschentums rechtfertigt[1]).

Ist nun Spinoza wirklich der Schöpfer einer neuen Thora, so erhebt sich jetzt die Frage: wie verhält dieser neue Talmud sich zum alten? Der Geist ist derselbe, das sahen wir. Aber wie kam es zu dieser Umwandlung? Daß Spinoza in seiner Jugend ganz in der talmudischen Atmosphäre lebte, unter dem Einfluß des berühmten Talmudlehrers Morteira stand[2]) und wohl vertraut mit den jüdischen Philosophen des Mittelalters und der Renaissance war, das alles paßt zu dem talmudischen Charakter seiner Lehre, aber sagt uns doch gar nichts darüber, weshalb nun Spinoza zum Schöpfer eines neuen Talmud wurde. Die Antwort

---

[1]) Übrigens erweist sich Spinoza in dem Bestreben, alle Affekte in Erkenntnis aufzulösen, genauer gesagt, mit seiner Lehre, daß die Leidenschaften aufhören, sobald wir sie in ihrer Notwendigkeit erkennen, als der Vorläufer seines Rassegenossen Siegmund Freud, mit dem ihn überhaupt der ganze mechanische Grundgedanke seiner Affektenlehre verbindet, eine Beziehung, die sich dann auch in vielen Einzelheiten bestätigt.

[2]) Die Veröffentlichung der neuen Spinoza-Dokumente von Vaz Dias (s. Anm. 1 auf S. 90) werfen auf Spinozas Ausbildung in der jüdischen Schule ein neues Licht. Danach hat Spinoza nur diejenigen Klassen durchlaufen, in die alle Eltern der portugiesisch-jüdischen Gemeinde damals ihre Söhne gaben und die die hebräische Sprache, die Bibel und etwas Mischna zum Unterrichtsgegenstand hatten. Die höheren Klassen, in denen der eigentliche Talmud zwecks Vorbereitung zum Rabbinat gelehrt wurde und denen damals der berühmte Talmudlehrer Morteira vorstand, umfaßten dagegen nur einen kleinen Schülerkreis, in dem Spinoza nach den neuen Ergebnissen sich wohl kaum befunden hat, da wir ihn in einem Alter (mit 13, spätestens 16 Jahren! siehe Vaz Dias S. 63), in welchem er noch die höhere „Talmud-Thora"-Schule besucht haben müßte, bereits kaufmännisch tätig finden und er nicht in die Listen eingetragen ist.

Wenn wir aus diesen Tatsachen der Jugendgeschichte Spinozas aber den Schluß ziehen wollten, Spinoza sei niemals vom talmudischen Geist beeinflußt worden, so wäre das in doppelter Hinsicht grundfalsch. Die talmudische Geistesverfassung haftet den Juden blutmäßig an und ein Jude wird sich darum immer wieder in die Form des talmudischen Denkens verfangen, auch wenn er, wie beispielsweise viele moderne, emanzipierte Juden niemals mehr in unmittelbare Berührung mit, sagen wir, dem babylonischen Talmud (dem Religionsbuch) gekommen ist. Eine solche rein literarische Unkenntnis kann niemals ins Feld geführt werden gegen einen Nachweis talmudischer Denkrichtung, wie man ihn beispielsweise in bezug auf den Psychoanalytiker Siegmund Freud, der überhaupt nicht mehr hebräisch versteht, zu führen vermag.

Allein bei Spinoza braucht man diese Erwägungen gar nicht erst anzustellen. Nicht bloß, daß die portugiesische Gemeinde, in der Spinoza aufwuchs und in der seine Familie in sehr hoher, zum Teil führender Stellung lebte, mit dem Geist des Talmud geradezu durchtränkt war und daß schon der begabte Schüler der Elementarklasse diese Luft in weitestem Umfang in sich aufgenommen haben muß, so bietet das neue Forschungsergebnis nicht einmal einen Anhaltspunkt dafür, daß Spinoza in keiner Beziehung zu Morteira gestanden sei. Es wird lediglich wahrscheinlich gemacht, daß Spinoza die Talmudfachschule des Morteira nicht besucht hat. Dagegen bestanden in der Gemeinde mehrere „Jesibot" genannte Vereinigungen, unter denen man sich eine Art jüdischer Kulturvereine vorstellen kann. In regelmäßigen Zusammenkünften wurden dort Bibel, Talmud und die spätere philosophisch-religiöse hebräische Literatur studiert, wenn auch nicht mit der Strenge der Fachtalmudschulen, die schließlich in der Kenntnis jeder Talmudstelle ihren Gipfel erreichte. Zwei solche Jesibot nun hatte Morteira selbst ins Leben gerufen, nämlich

auf diese Frage wird uns sofort zuteil, wenn wir jetzt mit geschärftem Blick zum theologisch-politischen Traktat zurückkehren und jenen unterirdischen Gang, den ich eingangs erwähnte, entdecken, der diesen mit der „Ethik“ verbindet.

Man lese einmal, nachdem einem der Grundcharakter des spinozistischen Systems klar geworden ist, das Kapitel: „Vom göttlichen Gesetz“ im Traktat. Hier bringt Spinoza die Begriffe: Gottes Befehl, Gesetz und Notwendigkeit in einen derartig engen Zusammenhang, daß kein Zweifel bestehen bleibt, daß sich hier der Übergang vom alten zum neuen System vollzieht, indem diese Grundvorstellungen in eins gesetzt werden. Gottes Gesetze halten, Gottes Befehle befolgen heißt, so wird dort festgelegt, nicht aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn etwas tun, sondern allein deshalb, weil man Gott kennt oder weil man weiß, daß die Erkenntnis und Liebe Gottes das höchste Gut ist. Diese sogenannte Erkenntnis Gottes ist ja nun aber, wie wir gesehen haben, wesenhaft eins mit der Idee der Nötigkeit der Thoraworte und letztere wiederum ist nichts anderes als die Willkürsetzung Jehovas. Jetzt verstehen wir, wie Spinoza sagen konnte, er begreife nicht, wieso man in den Begriffen Freiheit und Notwendigkeit Gegensätze erblicken könne. Das Problem, das die arische Philosophie an dieses Wortpaar knüpft, besteht hier überhaupt nicht. Freiheit und Notwendigkeit fallen in Spinozas Gott ebenso zusammen wie Willkür und Nötigkeit beim Jehova des mosaischen Gesetzes. Schon Schopenhauers Scharfblick hat ja in Spinozas Gott die Wiederkehr des alten Jehova gewittert[1]).

---

die „Reschit Chogma“ (Beginn der Wissenschaft) und die „Keter Thora“ (Krone des Gesetzes). In den Erläuterungen zu der Veröffentlichung von Vaz Dias wird mit Recht darauf hingewiesen, daß Saul Levi Morteira als Vorstand der Keter Thora den jungen Spinoza bei seinen Studien angeleitet haben mag. „Gerade dadurch“, heißt es dort (nämlich, daß sie nicht zu sehr ins einzelne gingen), „sind die Jesibot wohl besonders für einen Mann wie Spinoza geeignet gewesen, dessen Kaufmannsberuf den Besuch der höheren Medrassim ausschloß, der aber trotzdem genügend Zeit und Gelegenheit hatte, sich als Autodidakt der Wissenschaft zu widmen“ (Vaz Dias, S. 61), wobei sich übrigens der Begriff „Autodidakt“ von selbst auf das richtige, höchst relative Maß einschränkt. Ich halte also meine Behauptung, daß Spinoza der Schüler Morteiras gewesen sei, im Hinblick auf diese Tatsachen immer noch aufrecht. (Vgl. Grunsky: Einbruch des Judentums in die Philosophie, Berlin 1937, S. 30.) Übrigens verdient auch der Umstand noch besondere Erwähnung, daß Spinozas Schwager, Samuel de Casseres, auch im engsten Sinne des Wortes, nämlich als Besucher der höheren Talmudschule und künftiger Rabbiner, ein Jünger Morteiras gewesen ist.

[1]) Siehe Welt als Wille u. Vorst., Bd. II c. 50, wo sich auch die Stelle findet: „Spinoza konnte den Juden nicht los werden.“ — Den äußeren Veränderungen des Jehovabegriffs, die dennoch dessen inneren Kern unverändert lassen, im einzelnen bis hin zu Spinozas Deus sive natura nachzugehen, wäre ein wichtiger Beitrag sowohl zum Verständnis Spinozas wie zur Erkenntnis des jüdischen Wesens überhaupt. Hier muß es mit obigen Andeutungen sein Genüge haben. Es sei nur noch aufmerksam gemacht auf eine Bemerkung des Rabbiners M. Joël, der schon 1871 („zur Genesis der Lehre Spinozas“) auf die Abhängigkeit Spinozas von den Juden Maimonides und Cresca unter Beibringung vieler Belege nachdrücklich hingewiesen hat. Joël sagt nun, der Vorwurf, Spinoza sei Naturalist gewesen (es handelt sich um den Punkt: Deus sive natura), habe in christlichen Kreisen, nicht aber in jüdischen Anstoß erregt. Denn: „Die Richtung des jüdischen Denkens ging frühzeitig darauf, alle Anthropomorphismen in bezug auf Gott zu beseitigen und Maimonides war vollständig berechtigt, sich, als er mit unbeugsamer Konsequenz jene Art von Übertragung einer geschöpflichen Eigenschaft auf den Schöpfer geradezu für Götzendienst erklärte, auf die alten chaldäischen Bibelübersetzungen ... zu berufen ... Zwischen der Vorstellung von Gott und der Menschennatur war eine Kluft entstanden.“ Und nachdem Joël dann die interessante Tatsache angeführt hat, daß im Jahre 1707 der „berühmte

Aber wie verhält sich das alte mosaische Gesetz zu dem neuen, das Spinoza meint? Ist das alte einfach ungültig? Nein, antwortet Spinoza. Das mosaische Gesetz ist ebenso ein göttliches wie das, was er (Spinoza) allgemein unter „göttlichem Gesetz" versteht. Der Unterschied ist nur der — und nun kommen wir an den entscheidenden Punkt — daß das mosaische Gesetz nur gilt für Menschen, die sich — so heißt es wörtlich im Traktat — „in ihre Grenzen einschließen und von der Außenwelt absondern wollen, aber ganz und gar nicht für Menschen, die auf den Verkehr mit anderen angewiesen sind[1])". Die große Intuition Spinozas, die hinter dieser Gedankenwendung die treibende Kraft darstellt, besteht darin, daß die Juden nunmehr endgültig in dasjenige Stadium ihrer Geschichte eingetreten sind, wo der Zusammenhalt im mosaischen Gesetz ein Hindernis für die Entfaltung des Judentums wird. So schuf er — ob nun bewußt oder unbewußt, ob in klarem Wissen oder aus einem abgrundtiefen Haßinstinkt heraus, ist völlig gleichgültig — den in die abendländische Menschheit zerstreuten Juden ein neues Gesetz, das zugleich „für alle Menschen" gilt. Er selbst erblickt in Christus ganz offensichtlich darin seinen Vorläufer.

Mit diesem ‚für alle Menschen gelten' hat es nun aber seine besondere Bewandtnis. Spinoza kämpft durchaus folgerichtig gegen den Auserwähltheitsgedanken, d. h., wie wir gleich sehen werden, gegen eine besondere Form dieses Gedankens. Das jüdische Volk unterscheidet sich seiner Anlage nach nicht von anderen Völkern, das ist der neue Standpunkt, den er vertritt. „Kindisch" — Spinoza fällt an dieser Stelle aus seiner gewohnten gleichmäßig sachlichen Redeweise heraus —

Talmudist Zebi" in rechtfertigendem Sinn ein Gutachten über einen Rabbiner ausstellte, der gesagt hatte, daß Gott und die Natur identisch seien, fährt er fort: „in der Tat, die Unpersönlichkeit Gottes, wenn man weiter nichts darunter versteht als die Aufhebung jeder Analogie mit der menschlichen Persönlichkeit, ist mitnichten ein Spezifikum des Spinozismus. Es gibt keinen noch so starken Ausdruck im Spinoza, der den Vergleich göttlicher und menschlicher Eigenschaften miteinander abzuweisen bestimmt ist, der nicht durch einen gleich starken Ausdruck bei Maimonides wettgemacht werden kann" (a. a. O., S. 11—13).

Wird der Mensch vor Jehova zu einem bloßen Sklaven, zu einem Nichts, dessen eigentliches Sein vernichtet ist, so steckt dieselbe Vernichtung der menschlichen Wirklichkeit wie der Wirklichkeit des Lebens überhaupt überall dahinter, wo die sooft zu Unrecht gerühmte jüdische Scheu vor jedem Anthropomorphismus in Erscheinung tritt. Das furchtbarste Beispiel dafür bietet vielleicht jene Stelle, wo Spinoza (eben im Kampf gegen den sogenannten „Anthropomorphismus") sagt: „Wenn ein Dreieck nur reden könnte, würde es sprechen, Gott sei eminent dreieckig" (56. Brief). Hier wird also die Wesenheit des Dreiecks — Spinoza hat ja überhaupt das, was Freud vielleicht einen Dreieckskomplex nennen würde — auf eine Stufe mit dem Sein des Menschen gestellt. Die Verwandtschaft mit der Haltung des modernen Juden Husserl liegt ebenso zutage wie mit der entarteten Kunst (ja kein Anthropomorphismus!). Das Ergebnis ist stets das gleiche: die Vernichtung der menschlichen und der natürlichen Wirklichkeit überhaupt (vgl. oben S. 105). Man sieht, wie sehr der Vorwurf des Akosmismus, den Hegel gegen Spinoza erhob (Enzyklopädie S. 78), zu Recht besteht, eine Kennzeichnung des spinozistischen Systems, die übrigens auf den Juden Salomon Maimon zurückgeht. Schließlich sei in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß der junge Spinoza in seiner „Kurzgefaßten Abhandlung" den Menschen noch ausdrücklich als den Sklaven Gottes bezeichnet. (II, c. 18).

Daß dieser auf die Vernichtung des Menschen hinauslaufende Kampf des Juden gegen den „Anthropomorphismus" ebensowenig etwas mit dem Ringen des Xenophanes um eine höhere Gottesvorstellung zu tun hat wie Spinozas Substanzbegriff mit dem parmenideischen Sein (s. oben S. 103 f.), verdiente einen ausführlichen Nachweis, der jedoch hier zu weit abführen würde.

[1]) c. 18 (Anfang).

wäre eine solche Vorstellung. Und dann folgen die Worte: „Die Natur schafft keine Völker, sondern nur Individuen" und an einer anderen Stelle: „Die Völker unterscheiden sich also voneinander nur hinsichtlich ihrer Gesellschaft und der Gesetze, unter denen sie leben und regiert werden[1])." Hier wird also die Gleichheit aller Menschen leidenschaftlich propagiert. Dieser Standpunkt ist in der Tat für das Judentum unendlich viel fruchtbarer als das starre Hängenbleiben am mosaischen Auserwähltheitsgedanken, der ja die Gleichheitstheorie ausschließt.

Indessen: daß das neue Gesetz „für alle Menschen" gleichmäßig gilt, das bedeutet keineswegs, daß die Juden in ihrer Zerstreuung in die anderen Völker aufgehen. Denn die neue Thora, die Spinoza bringt, ist ja eben durch und durch eine talmudische Schöpfung, die damit, daß sie „für alle" gelten soll, auch den Nichtjuden aufgezwungen wird, so daß nicht die Juden den Nichtjuden, sondern die Nichtjuden den Juden hierdurch assimiliert werden. Wenn Spinoza die scheinbar harmlosen Worte spricht, daß die Juden gerade in den Dingen, die das „wahre Glück" des Menschen begründen, allen übrigen Völkern gleich seien, so entpuppt sich solche Bescheidenheit doch sofort als ihr Gegenteil, wenn man sich klar macht, daß ja hier der Begriff des „wahren Glücks" zuvor in jüdisch-talmudischer Weise interpretiert erscheint: das „wahre Glück" jedes Menschen ist danach nichts anderes als jenes amor-dei-Geklapper des neuen Talmudisten[2]).

Und nun der Gipfel: daß nämlich Spinoza trotz alldem sehr wohl eine Auserwähltheit der Juden gelten läßt. „Die Hebräer sind nämlich — sagt er — vor den anderen Völkern darin ausgezeichnet gewesen, daß sie alles, was zur Sicherheit des Lebens gehört, glücklich zuwege gebracht haben ... Ihre Auserwählung und Berufung bestand in dem zeitlichen Glück", in den „Annehmlichkeiten des Lebens[3])". Und so verstehen wir den ganzen Sinn der Worte, in die Spinoza schließlich seinen Standpunkt über diese Dinge im Traktat zusammenfaßt, indem er sagt: „Wollte jemand die Meinung verteidigen, daß die Juden aus diesem oder jenem Grunde von Gott in Ewigkeit auserwählt seien, so will ich ihm nicht widersprechen, wenn er nur festhält, daß diese Auserwählung — mag sie nun zeitlich oder ewig sein — soweit sie bloß den Juden eigen ist, sich nur auf ihr Reich und auf leibliche Annehmlichkeiten bezogen hat. Daß sich aber hinsichtlich des Verstandes und der wahren Tugend" — man vergesse niemals: ‚wahre Tugend' interpretiert durch den Talmudjuden Spinoza! — „kein Volk vom anderen unterscheidet und deshalb auch in keiner Hinsicht eines vor dem anderen von Gott auserwählt ist[4])". Dazu ist schließlich nur noch die Stelle hinzuzufügen, wo sich sein Messianismus in den Worten Bahn bricht: „Ohne weiteres möchte ich glauben, daß die Juden einmal bei gegebener Gelegenheit, wie ja die menschlichen Dinge dem Wechsel unterworfen sind, ihr Reich wieder

[1]) Traktat c. 17 und c. 3.

[2]) Daß Spinozas Ethik (wie übrigens Dilthey Werke II, S. 285 ff. mit vielen Einzelstellen belegt hat) sehr stark von der stoischen abhängig ist, bedeutet in diesem Zusammenhang keinen Einwand, sondern nur eine Bestätigung auf einer höheren Ebene. Man vergleiche zu diesem Problem der rassischen Stellung der Stoa Grunsky, Einbruch des Judentums in die Philosophie, S. 11.

[3])Traktat c. 3.

[4]) c. 3 (Schluß).

aufrichten und daß Gott sie von neuem auserwählt[1]).“ Hier spricht Spinoza einen kurzen Augenblick lang hemmungslos als Jude, den er sonst so geschickt hinter seiner Caute-Mauer zu verbergen weiß.

Gewiß, daß er die alte Thora entwertet, indem er eine neue an ihre Stelle setzt, ist zugleich seine Rache an der jüdischen Gemeinde, die ihn ausstieß. Und diese Rache ist so süß wie die (sei es nun wirkliche oder bloß nachträglich in der Phantasie ausgedachte) Rache an seinen Schwestern, als diese ihm angeblich die Erbschaft seines Vaters verweigern wollten[2]). Der Gedanke, sich auf gerichtlichem Wege Zugang zur Erbteilung zu verschaffen und den Schwestern den ganzen Anteil zu schenken, bedeutet: sich rächen, indem man der „Bessere“ ist. Und so rächte er sich auch am Judentum, indem er sich als der bessere Jude erwies. Dieses ‚besser‘ heißt hier, nach seiner eigenen Philosophie gedeutet, soviel wie: mehr als die anderen auf den „wahren Nutzen“ des Judentums aus sein.

Äußerlich schrieb er den theologisch-politischen Traktat im Sinne der Politik de Witts, der die politisierenden Pfaffen aufs Haupt schlagen wollte. Trennung von Religion und Philosophie heißt die äußere Parole dieser Schrift, eine Parole, die de Witt schon lange vor der Berührung mit Spinoza ausgegeben hatte[3]). Seinen unterirdischen Sinn bekommt dieser Trennungsgedanke aber erst dadurch, daß Spinoza hier — sei es nun hellwach oder halb unbewußt — in Wirklichkeit seine eigene Lebensaufgabe vor sich selber zu rechtfertigen sucht: seine Aufgabe, die jüdische Theologie durch eine jüdische Philosophie zu ersetzen oder, was dasselbe ist, die alte nationale Thora, die das Judentum in sich abschloß und von den anderen Völkern trennte, zu ersetzen gewissermaßen durch eine internationale Thora, die nun alle Völker unter das Gesetz des Talmud bringt. General Ludendorff hat einmal auf einen Ausspruch Walther Rathenaus hingewiesen, der in kaum glaublicher Grelle den Sachverhalt beleuchtet, von dem hier die Rede ist. Walther Rathenau schrieb an Leutnant Hanns Breysig am 29. November 1900: „Sie lieben nicht das Alte Testament und mißbilligen uns Juden. Sie haben Recht, denn wir haben unsere Sendung noch nicht erfüllt. Wissen Sie, wozu wir in die Welt gekommen sind? Um jedes Menschenantlitz vor den Sinai zu rufen! Sie wollen nicht hin? Wenn ich Sie nicht rufe, wird Marx Sie rufen. Wenn Marx Sie nicht ruft, wird Spinoza Sie rufen. Wenn Spinoza Sie nicht ruft, wird Christus Sie rufen.“

Aber wie, so müssen wir uns nun fragen, kommen denn wir dazu, wir Germanen, uns von dieser neuen Thora des Spinoza rufen zu lassen? Die Frage hängt eng mit der anderen zusammen: was befähigte Spinoza, diese neue Thora zu konstruieren? Zu konstruieren abgesehen, meine ich, von seinen talmudischen Fähigkeiten. Nichts anderes als die Gewandtheit, sich die Gedanken großer germanischer Philosophen anzueignen. So hat er neben dem Einfluß, den Descartes auf ihn ausübte, ganze Gedankenreihen von Giordano Bruno entlehnt, ohne das, was dieser ekstatische Naturschwärmer damit meinte, auch nur an einem Hauch der

[1]) c. 3.
[2]) Vgl. hierzu Anm. 2 S. 92.
[3]) Verordnung Jan de Witts vom 30. September 1656, „Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie“.

Oberfläche zu verstehen. Das alles wird in seinem Hirn vielmehr sofort talmudisiert.

Wenn aber das germanische Ohr diese Worte hörte, so wähnte es nur allzuoft einen gewohnten Klang herauszuspüren. Dazu kam, daß der Einbruch Spinozas in die germanische Philosophie in einem Zeitpunkt erfolgte, als diese sich in einer großen, noch unausgetragenen Entwicklungskrise befand. In zwei getrennten Vorstößen hatte sie sich eben aus den Umstrickungen einer artfremden, ebenfalls mit talmudischen Elementen durchsetzten Scholastik herauszulösen versucht. Auf der einen Seite im Vorstoß der germanischen Naturwissenschaft, auf der anderen im Strom der deutschen Mystik, zu der in der Renaissance noch die Naturmystik getreten war. Beide Ströme strebten sich zu vereinigen zu einer großen Symphonie germanischen Denkens und Fühlens. Allein sie hatten einander noch nicht erreicht, da kam Spinoza und brachte scheinbar diese Synthese, die doch nur eine Fratze dessen war, was sich der germanische Geist erarbeiten wollte. Sprach Spinoza nicht von der unverbrüchlichen Notwendigkeit in der Natur? War das nicht der Gedanke der germanischen Naturwissenschaft? Sprach er nicht davon, daß alle Dinge in Gott seien? War das nicht das Grunderlebnis der Mystik? Niemand konnte es damals deutlich erkennen, daß hier überall eine Doppelsinnigkeit der Begriffe vorlag, daß hinter dem scheinbar germanischen Sinn in Wirklichkeit ein ganz anderer talmudischer verborgen saß[1]).

Aber trotzdem ist das Bild instinktiver Ablehnung überwältigend, das sich uns darbietet, wenn wir die Urteile, und zwar die wahren, nicht jüdisch retuschierten und gefälschten Urteile unserer deutschen Denker über Spinoza zusammenstellen. So verschieden sie untereinander sind, hier steht doch eine Front von Leibniz über Kant bis zu Hegel, Schopenhauer und Nietzsche. Daran ändern auch die immer wieder eingestreuten Verlegenheitskomplimente gegen Spinoza nichts, die Herbart mit Recht so sehr als falsche Humanität geißelt. Und ebensowenig ändert daran die grenzenlose Dreistigkeit etwas, mit der von jüdischer Seite nun fast die ganze nachspinozistische Philosophie als Spinozismus gedeutet wird. Freilich, jene Kritik unserer Denker, so trefflich sie in den Einzelheiten auch sein mochte, immer wieder krankt sie an dem Grundfehler, daß sie von Begriffen ausgeht, die nur innerhalb des germanischen Denkens ihren Sinn besitzen. Denn was besagen hier Ausdrücke wie Atheismus, Pantheismus, Materialismus, Immanenz, Transzendenz und was man noch ähnliches herbeibringen mag, um Spinozas Standpunkt festzulegen. Ihn erkennt man nur, wenn man sein geheimes Skizzenbuch aufschlägt und ihn dort erblickt als Spinoza-Masanniello, wie er dasteht im Fischerkostüm und sein talmudisches Netz für uns bereit hält.

[1]) Erst der Nachweis, wie nun im einzelnen der Schein eines solchen germanischen Sinnes der Worte Spinozas entstehen konnte, würde das wahre Spinoza-Bild wirklich abrunden. Allein um diesen zweiten Teil auch nur zu umreißen, wäre eine längere Abhandlung als die hier vorliegende vonnöten. Sie müßte sich sowohl mit dem Einfluß der germanischen und griechischen Philosophie auf Spinoza auseinandersetzen wie die Geschichte eines auf Spinoza folgenden „Spinozismus" nachzeichnen, der keiner war und keiner ist. Hier müssen statt all dem die wenigen abschließenden Bemerkungen genügen. Auch die Belege für die Ablehnung Spinozas in der deutschen Philosophie und für die Verdrehung dieser Tatsachen von jüdischer Seite sind einer späteren Veröffentlichung vorbehalten.

Goethe und die Juden

Von
Franz Koch*)

Am 2. Oktober 1824 erscheint im Goethehaus am Frauenplan, das so viele nur mit ehrfürchtig klopfendem Herzen betreten haben, Heinrich Heine vor Goethes klarem und glänzendem Auge, der einzigen Merkwürdigkeit, die, wie er witzelt, Weimar besaß[1]). Der Siebenundzwanzigjährige, der damals nur schmale Anfänge vorzuweisen hat, wird von dem Greise, der auf drei Viertel eines Jahrhunderts und auf ein Werk von unvergleichlichem Wert und Umfang zurückblickt, mit der ihm eigenen graziösen, von Besorgnis um die Gesundheit des Besuchers durchwärmten Herablassung empfangen. Den jungen Mann freilich langweilt die Unterhaltung, die sich eine Zeitlang auf ebenem Boden bewegt, leider aber, als sie interessant zu werden beginnt, auch schon zu Ende ist. Denn auf die Frage Goethes, womit er sich jetzt beschäftigte, hat Heine die abstandslose Antwort bereit: „Mit einem Faust", worauf die Gegenfrage erfolgt, ob er sonst keine Geschäfte in Weimar habe, was denn auch als deutlicher Abschiedswink nicht mißverstanden werden kann.

Heine hat charakteristischerweise über diese für ihn wenig schmeichelhafte Begegnung zunächst geschwiegen und erst später ihren Eindruck auf ihn in Briefen geschildert, die mit ihrem deutlich stilisierenden Bemühen ein Bild seines von Eitelkeit zerfressenen Wesens geben, wie man es plastischer nicht wünschen kann[2]). Geschickt wird der Bericht, der klüglich unterschlägt, daß Heine am Tage vor seinem Besuche in einem verehrungsvollen Schreiben um die Erlaubnis gebeten hatte, Goethes Hand küssen zu dürfen, nachdem er schon drei Jahre früher bekannt hatte: „Ich liebe Sie", durch eine möglichst ungünstige Schilderung von Goethes Äußerem eingeleitet: „Das Gesicht gelb und mumienhaft, der zahnlose Mund in ängstlicher Bewegung, die ganze Gestalt ein Bild menschlicher Hinfälligkeit." Natürlich sollte damit ein Rahmen geschaffen sein, in den nun der Besuch als die Begegnung von Alter und Jugend, zweier einander ablösender Epochen gestellt wird.

---

*) Die Goethe-Zitate beziehen sich, wo nicht ausdrücklich anderes vermerkt wird, auf die Cottasche Jubiläums-Ausgabe.

[1]) Vgl. Goethes Gespräche. Neu herausgegeben von Flodoard Frhrn. v. Biedermann. Leipzig, 1910. 3. Bd. S. 135 f.

[2]) Vgl. die Briefe vom 29. Dezember 1821, 1. Oktober 1824, 26. Mai 1825, 1. Juli 1827: Briefwechsel, herausgegeb. von Friedrich Hirth. 1. Bd. S. 147, 331, 360f., 367.

Heine ist klug genug, gelten zu lassen, was er meint gelten lassen zu müssen, also etwa den Goethe, „dem das Leben, die Verschönerung und Erhaltung desselben, sowie das eigentlich Praktische überhaupt das Höchste ist". Dann aber ist es Zeit, vor solcher Folie das eigene Licht auf den Scheffel zu stellen und zu erzählen, daß man da ganz klar den Gegensatz dieser Natur zur eigenen, „welcher alles Praktische unerquicklich ist, die das Leben im Grunde gering schätzt und es trotzig hingeben möchte für die Idee", gefühlt habe. „Das ist ja eben der Zwiespalt in mir", setzt er fort, „daß meine Vernunft in beständigem Kampfe steht mit meiner angeborenen Neigung zur Schwärmerei. Jetzt weiß ich es auch ganz genau, warum die Goetheschen Schriften im Grunde meiner Seele mich immer (!) abstießen, so sehr ich sie in poetischer Hinsicht verehrte und so sehr auch meine gewöhnliche Lebensansicht mit der Goetheschen Denkweise übereinstimmt. Ich liege also in wahrhaftigem Kriege mit Goethe und seinen Schriften, so wie meine Lebensansichten in Krieg liegen mit meinen angeborenen Neigungen und geheimen Gemütsbewegungen. — Doch seien Sie unbesorgt . . ., diese Kriege werden sich nie äußerlich zeigen, ich werde immer zum goetheschen Freikorps gehören . . ."

Es mag dahingestellt bleiben, wieweit dieses in sich widersprüchliche Selbstporträt mit der nüchternen Wirklichkeit übereinstimmt. Hier interessiert im Augenblick die Art und Weise, wie Heine die Dinge anschaut, und da ist nichts so charakteristisch wie das Bekenntnis, daß er, als er wirklich vor Goethe steht, ganz klar den Gegensatz ihrer Naturen sieht und fühlt. Im Grunde sind er und Goethe, wie er erkennt, „zwei Naturen, die sich in ihrer Heterogenität abstoßen müssen". Dabei sei nur im Vorbeigehen bemerkt, daß derselbe Mann, der sich einen Schwärmer nennt, „der selbst sein Leben für die Idee hergibt", in einem Atem versichert, er sei schon so klug, seine tiefgründige Abneigung gegen Goethe nach außen hin nicht merken zu lassen. Da war Börne ehrlicher und aufrichtiger, wenn er erklärte: „Seit ich fühle, habe ich Goethe gehaßt, seit ich denke, weiß ich warum."

Die Begegnung Heines mit Goethe ist kennzeichnend für das Problem Goethe und das Judentum und für die Art, wie beide aufeinander wirken. So rein kommt das Ergebnis solcher Berührung, gegenseitige Ablehnung, freilich nur in diesem symbolischen Vorgang zum Ausdruck, bei dem Goethe dem assimilationsbereiten Judentum in Person begegnet. Im Verlauf von Goethes Leben, in der Entwicklung seiner Anschauungen, seines Denkens aber erscheint dieses Problem in den mannigfachsten, einander auch widersprechenden Formen. So hat man sich natürlich auch mit der Frage nach Goethes Stellung zum Judentum bereits des öftern beschäftigt. Auf einem Gebiet, wo keine Frage ungefragt blieb und auch das kleinste Teilchen Geistes und Lebens vom Strahlenkegel Goethe nicht unberührt blieb, konnte doch auch diese Frage nicht völlig umgangen werden.

Nur ist da ein merkwürdiger Wandel zu beobachten. Ursprünglich hatte Goethe nicht die Gunst des Judentums. Daß Lessing sich gegen den „Götz", sich gegen „Werther" ausgesprochen hatte, daß Mendelssohn und Nicolai in dasselbe Horn bliesen, genügte im 18. Jahrhundert, die sämtliche Judenschaft von Goethe Abstand nehmen zu lassen. Das ändert sich, als der Stern Goethes im Steigen ist, als das Bekenntnis zu ihm geistigen, ja gesellschaftlichen Rang bekundet und verleiht, und bekanntlich waren es drei Berliner Jüdinnen, Dorothea Schlegel, Hen-

riette Herz, vor allem aber die Rahel Levin, die die Aufwertung der Aktien Goethe mit Erfolg in die Hand genommen hatten. Mit solchem Erfolge, daß die Goethe-Forschung mehr und mehr zu einer Domäne des Judentums wurde, von Lewes angefangen über R. M. Meyer, Bielschowsky, Witkowski, Engel, Simmel, Gundolf, M. J. Wolff, Emil Ludwig, Julius Bab zu Brandes. Natürlich erhebt sich hier auch die Frage, wieweit in diesem Goethebild das wirkliche Wesen und Werk Goethes, und wieweit der Herren eigner Geist sich spiegelt, eine Frage, die mit allem Ernst angegangen, aber einer späteren Lösung vorbehalten bleiben muß. Für den Augenblick steht Goethes Stellung zum Judentum selbst zur Erörterung.

Auch da hat man das „Wie es eigentlich war" nicht immer gleich gesehen. Schon der Mitarbeiter und Hausgenosse Goethes, Friedrich Wilhelm Riemer, hat in seinen „Mitteilungen über Goethe" ein Kapitel den Juden gewidmet und darin, ohne auf einzelnes einzugehen, eine deutliche Abneigung spüren lassen. Man muß dem Goethe-Forscher Ludwig Geiger, der als erster sich ernstlich um die Frage nach dem Verhältnis Goethes zu den Juden bemüht hat, und der selbst Jude war, die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß er, obwohl es ihm nicht leicht geworden sein dürfte, das Material objektiv wiedergegeben und der Wahrheit, soweit ihm das möglich war, nahezubleiben gesucht hat[1]). Das geht schon daraus hervor, daß man ihm deshalb Vorwürfe gemacht und seinen Standpunkt getadelt hat, „der indirekt anerkennt, daß die Judenfrage etwas anderes sei, als die allgemeine Frage der Humanität, der bürgerlichen Gerechtigkeit oder der Konfession[2])". Der Satz ist dem Briefe eines Geiger befreundeten Kritikers entnommen, einem klassischen Zeugnis für die Auffassung des Liberalismus von objektiver Wissenschaft, der die „Taktik" das wichtigste ist, und die zu dem famosen Schlusse gelangt: „Wenn es wahr ist, daß wir jeden Menschen als Menschen betrachten und beurteilen sollen, daß wir Fehler oder Vorzüge einer Gesamtheit nicht dem einzelnen im voraus zuschreiben dürfen, so gibt es in diesem Sinne keine Judenfrage, und dürfen wir auch nicht den Schein annehmen, daß wir eine solche anerkennen[3])." Die Erregung dieses Kritikers ist begreiflich, denn Geiger war zu dem Ergebnis gelangt, daß die Zeugnisse, „weit entfernt davon, Goethe zu dem zu stempeln, was man im gewöhnlichen Sinne einen Judenfreund nennt, doch das Bestreben bekunden, über das Phänomen des Bestandes der Juden, ihrer eigentümlichen Entwicklung ins Reine zu kommen[4])". Wir verstehen es, wenn Geiger versucht, diesem schmerzlich negativen Ergebnis doch „wenigstens teilweise den humanen Sinn, der Goethes Wesen tief eingeprägt war", abzupressen, ohne daß freilich dieser Versuch gelungen wäre. Ja, wir werden die eigentliche Erkenntnis Geigers im wesentlichen heute noch unterschreiben.

Nun ist es aber dabei nicht geblieben, sondern je länger, je mehr hat das Judentum von Goethe Besitz ergriffen und ihn, wobei man sich namentlich auf Goethes persönliche Beziehungen zu Juden wie Felix Mendelssohn, dem Dichter Michael Beer, dem Maler Moritz Oppenheim u. a., zu Jüdinnen wie Marianne

[1]) Goethe und die Juden: Vorträge und Versuche. Beiträge zur Literaturgeschichte. Dresden, 1890. S. 215—280.
[2]) A. a. O. S. 256.
[3]) Brief vom 6. Mai 1887. A. a. O., S. 256.
[4]) Ebenda S. 235.

von Eybenberg und Sara von Grotthus, berief, zum Judenfreunde, zum typischen Vertreter jener Humanität, wie sie das Judentum deutet, umgefälscht. Man brachte es am Ende so weit, daß die „Iphigenie" neben Lessings „Nathan" als Evangelium der „reinen Menschlichkeit" gepriesen wurde, obwohl noch Geiger ganz richtig erkannt und betont hatte, daß die Schwärmerei für den „Nathan" sich schlecht mit der für die „Iphigenie" verträgt. Es konnte nicht fehlen, daß gegen eine solche Verfälschung des Goethe-Bildes Stimmen laut wurden. Vor allem war es die Chamberlains, die zur Ordnung rief, und im Gefolge Chamberlains hat Max Maurenbrecher durch seine fleißige Sammlung und Auswertung aller Äußerungen Goethes über das Judentum die ganze Frage neu aufgerollt[1]), ein Beginnen, das ein wehleidiges Echo in dem Büchlein „Goethe und die Juden" (Hamburg 1925), von Heinrich Teweles, gefunden hat, wo unter dem genugsam bekannten Scheine entrüsteter Objektivität die Dinge wieder aufs gewohnte Gleis geschoben werden, während Julius Bab die Gegensätze, die schärfer hervorgetreten waren, als taktisch empfehlenswert erschien, in seinem gleich betitelten Schriftchen (Berlin 1926) wieder zu verwischen suchte. Teweles darf dabei schon so leichtfertig zu Werke gehen, daß beispielsweise der bekannte Zornausbruch Goethes, als der Sächsisch-Weimarische Landtag 1823 die Ehe zwischen Christen und Juden gestattet, mit dem Satze abgetan wird: „Man kann keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß dieses Poltern der wahren Gesinnung und Art Goethes zuwiderläuft" (S. 19). Jenes liebenswürdig komische „Hierin irrt Goethe" erhält da einen ganz anderen Beigeschmack, wenn sich das bessere Wissen dieses Kritikers folgendermaßen vernehmen läßt: „So spricht ein Bierbankphilister, und so kann nur jemand sprechen, der in heftigem Unmut das nächstliegende, wenn auch falsche Argument heranholt, um einen Standpunkt zu verteidigen, von dem er selbst am besten fühlt, daß er unhaltbar ist" (S. 20). Daß diese Erregung und Äußerung Goethes in logischem und organischem Zusammenhang steht mit einer ganzen Reihe anderer, davon ist weiter nicht die Rede. Es ist eben die alte, genugsam bekannte Taktik. Solange sich irgendeine Äußerung Goethes zugunsten der Juden deuten läßt, wird ihr die Würde eines Axioms zugebilligt. Läßt sich seine ablehnende Haltung aber auf keine Weise mehr als Haben buchen, dann muß das letzte Mittel her und Goethe mit Berufung auf Moral, Menschlichkeit und Geist vor sich selber in Schutz genommen und gegen sich selber ins Unrecht gesetzt werden. Dieselbe Taktik befolgt im wesentlichen auch die jüngste Behandlung des Problems, Mark Waldmans Buch „Goethe and the Jews" (New York 1934), das seine eigentliche Absicht eindeutig durch den Untertitel „A challenge to Hitlerism" bekundet. Für seine merkwürdige Logik sei nur ein vorläufiger Beleg erbracht. Auch Waldman kann, obwohl er sich zuweilen durch unvollständiges Zitieren zu helfen sucht[2]) nicht in Abrede stellen, daß Goethe, wenngleich er sich zu Zeiten als Philosemit gebärde, zu anderen recht unfreundliche Äußerungen (uncomplimentary statements S. XIV) über die Juden getan habe, die den gegenteiligen

[1]) Goethe und die Juden. München, 1921: Deutschlands führende Männer und das Judentum. 3. Bd.

[2]) Beispielsweise S. 265 in dem Gespräch Goethes mit dem Kanzler von Müller am 23. September 1823, wo die in unserem Zusammenhange gewiß nicht gleichgültige Stelle unterschlagen wird: „Er [Goethe] ahndete die schlimmsten und grellsten Folgen davon."

Eindruck hinterließen. Das scheint ihm durch einen Dualismus in Goethes Wesen, einen Widerspruch zwischen Kopf und Herz verursacht, der jene Liebe zur Gerechtigkeit vermissen lasse, die Lessing in so hohem Grade besessen habe. In der Tat habe ja Goethe trotz seinem großen Interesse für die Juden keinen Finger gerührt, ihr Los zu mildern, vielmehr ihren Emanzipationsbestrebungen sich widersetzt. Es bleibt das Kunststück der Logik dieses Buches, dieses Ergebnis dennoch auf die „Menschlichkeit" Goethes hinauszudrehen und mit dem Knalleffekt aufzuwarten, daß Goethe, der Gegner der Emanzipation, im heutigen Deutschland aller Wahrscheinlichkeit nach im Konzentrationslager oder im Exil gelandet wäre! Und gleich an dieser Stelle sei auch auf den Haupttrumpf hingewiesen, den Waldman immer wieder ausspielt, daß Goethe nämlich von Meyerbeer einmal[1]) als von einer „deutschen Natur" gesprochen habe. Helfe, was helfen kann, wenn bewiesen werden soll, daß Goethe den „Rassenmythus" abgelehnt habe[2]). Faute de mieux tut auch ein Zirkelschluß den Dienst. Denn entweder hat Goethe den Rassenmythus abgelehnt, dann unterschiebt Waldman dem Begriffe „deutsche Natur" einen Gehalt, den er unter solchen Umständen nicht haben kann. Oder aber Goethe gebraucht das Wort im rassischen Sinne, dann hat er den Rassebegriff, und Waldman ist von dieser Seite aus im Unrecht. In Wirklichkeit geht es hier überhaupt um etwas ganz anderes, wenn man das Wort „deutsche Natur" im Zusammenhang des ganzen Gespräches wägt. Es ist da nämlich die Rede von Goethes Helena und dem am Ende opernhaften Charakter dieser Dichtung. Ein großer Komponist müßte sich, meint Eckermann, daranmachen, worauf Goethe erwidert: „Es müßte einer sein, der wie Meyerbeer lang in Italien gelebt hat, so daß er seine deutsche Natur mit der italienischen Art und Weise verbände". Auf den ersten Blick ist da deutlich, daß „deutsche Natur" hier, der „italienischen Art und Weise" dort entspricht und nicht Art und Weise des Seins bedeutet, sondern des Komponierens, wie es sich ja auch bei der Helena um Fragen des Stils handelt.

Wenn Waldman sich ferner darauf beruft, daß Goethe in der Rezension von Hollands „Philosophischen Anmerkungen über das System der Natur[3])" von Marcus Herz als „unserem Herz" spricht, so ist darauf zu sagen, daß diese Rezension, wie jeder wirkliche Goethe-Kenner leicht errät, und die Weimarer Ausgabe eigens vermerkt[4]), nicht von Goethe herrührt[5]).

[1]) Zu Eckermann am 25. Januar 1827.
[2]) Vgl. S. 272, 226, Anm. 226. Nichtsdestoweniger kommt Waldman selbst zu dem Schlusse: „Goethe seemed to have been a firm believer in the purity of the Jewish race." S. 272.
[3]) Weimarer Ausgabe, Bd. 37, S. 269.
[4]) A. a. O., S. 313.
[5]) Natürlich macht sich Waldman Konrad Burdachs Akademieschrift „Faust und Moses", Sitzungsberichte der Kgl. Preußischen Akad. d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1912, S. 404 ff., 627 ff., 736 ff. zunutze. Dagegen ist zu sagen, daß der Wert dieser ganz unkritisch ausgeschriebenen Arbeit nicht in der mißglückten Gleichung Faust=Moses beruht — dagegen spricht schon die sehr kritische Haltung Goethes gegenüber Moses in dem Aufsatze „Israel in der Wüste" —, sondern in den weiten geistesgeschichtlichen Sichten, die sie offenbart. Ansonsten gefällt sich Waldman in einer Forschungsmethode, welche die deutsche Wissenschaft längst als völlig ungeistig abgetan hat, nämlich in jener mechanischen und mechanisierenden Parallelenjagd, die beispielsweise Gretchens Lied am Spinnrad wegen einiger ganz zufälliger Parallelen durch das Hohelied vorgebildet glaubt!

Es kann nicht die Aufgabe dieses Umrisses sein, das ganze Material noch einmal auszubreiten, vielmehr sich nur darum handeln, es noch einmal vom Ganzen her und von unserem heutigen Standpunkte aus zu überblicken, es vom Ganzen der Goetheschen Weltschau her, auf dem Hintergrunde seiner Zeit und, wie diese sich dazu stellte, zu betrachten, Durchblicke zu schaffen und die entscheidenden Sichten freizulegen. Denn es kann im Augenblicke, da wir darangehen, unsern gesamten Kulturbesitz uns neu zu erobern, nicht gleichgültig sein zu wissen, wie Goethe zu der Frage gestanden hat, die uns so entscheidend bewegt.

Wer immer an sie herantritt, dem werden von der Seite derer, die Goethe so weit wie möglich auf die Seite der Judenfreunde herüberzuziehen trachten, zwei Hauptargumente entgegengehalten: Seine Hochschätzung der Bibel, d. h. in diesem Falle des Alten Testaments, und seine besondere Verehrung Spinozas, der seine Weltanschauung wesentlich bestimmt haben soll. Um mit diesem Argumente zu beginnen, so glaube ich es mit meinem 1925 erschienenen Buche „Goethe und Plotin" widerlegt zu haben. Denn dort wird gezeigt, daß Goethes Weltanschauung im ganzen gesehen einem anders gearteten Denktypus entwächst, als derjenige Spinozas ist, einem Denktypus mystischer Haltung, wie er im Schema des Neuplatonismus begegnet und über die deutsche Mystik und alle von ihr abhängigen Strömungen wie Spiritualismus, Pietismus und Naturmystik unterschwellig durch die Zeiten geht[1]).

Der bündigste Beweis gegen das Dogma von Goethes Spinozismus liegt allein schon darin, daß die entscheidenden Elemente seines Weltbildes, seiner Einheitsschau, die die Welt als einen mit sich harmonischen Organismus begreift, „wo Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldenen Eimer reichen", Elemente, die sich dann nur reicher und voller entfalten, aber ihr Wesen nicht mehr verändern, vollzählig sich bereits in den Werken und Äußerungen Goethes nachweisen lassen, die lang vor seiner Bekanntschaft mit Spinoza, den er erst 1774 „wie auf den Raub" kennengelernt hat, liegen[2]). Das Verhältnis Goethes zu Spinoza kann niemals durch eine Reihe von Parallelstellen und Anklängen belegt werden, aus dem einfachen Grunde, weil zu den in Frage stehenden Äußerungen Goethes jeweils Parallelen auch zu anderen Denkern wie Bruno, Leibniz, Plotin u. a. beigebracht werden können. Dieses Verhältnis ist kein philologisches Problem, sondern vermag nur aus dem Ganzen und vom Werden der Goetheschen Weltschau aus richtig beurteilt zu werden. Solcher Blickrichtung und Fragestellung aber ergibt sich dann auch, daß die scheinbaren Übereinstimmungen und Gleichklänge auf, wenn man will, ein gemeinsames Urbild zurückgehen, eben auf jenen mystischen Denktypus. Dabei kann nicht entschieden genug ausgesprochen werden, daß die Spinozarenaissance, wie sie im geistigen Deutschland des ausgehenden 18. Jahrhunderts zu beobachten ist, um in Schelling dann neuerdings philosophisch fruchtbar zu werden, jene Renaissance, für die Herders

[1]) Es bedarf kaum der besonderen Erwähnung, daß Waldman dieses Buch nicht kennt oder seine Ergebnisse ignoriert.

[2]) Selbst Waldman, der, ohne die Gegenstimmen zu kennen, von der Forschung längst überwundene Ansichten von Goethes Spinozismus des langen und breiten vorträgt, muß zugeben, daß schon im Shakespeare-Aufsatz Goethes, der zu einer Zeit entstanden ist, in der Goethe von Spinoza so gut wie nichts gewußt hat, Ideen Spinozas zu finden seien.



Spinoza-Büchlein „Gott“ das klassische Zeugnis bietet, den Spinozismus mit einem eigenen Vorzeichen versieht und dadurch seinen Grundcharakter entscheidend verändert, ihn übersetzt, auf die eigene Gefühlsebene transponiert, mit einem Worte germanisiert, verdeutscht. Denn Herder war es, der den Begriff der Ausdehnung bei Spinoza durch den der Kraft ersetzte und so dem Denken Spinozas ein ihm völlig wesensfremdes Element einschmolz, die starre Statik dieses Systems in jene lebendige Dynamik verwandelte, die die Lebensbekundungen dieser ganzen Generation begleitet. Und Herder erklärte, Goethe habe den Spinoza „ganz so verstanden wie er ihn verstehe“, und sah darin einen Probierstein ihres Verhältnisses[1]). Schon Dilthey hat entschieden: „Goethe war niemals Spinozist[2])“. Man mißversteht Spinoza, wenn man ihn so liest, wie Herder und Goethe ihn gelesen haben, und man mißversteht Goethe, wenn man sein organisch-biologisches Denken für baren und blanken Spinozismus hält. Die gedanklichen Kräfte, die die Keime von Goethes Weltanschauung in ihrem Wachstum richten und zur Blüte bringen, liegen in den Studien, die er im Frankfurter Krankenzimmer und in seiner ersten Straßburger Zeit getrieben hat, in den Monaten stärksten innerlichen Wachstums. Sie liegen in den Gedanken und Werken eines Bruno, Paracelsus, Valentinus, van Helmont, Welling, Schriften, die, wie alle dieser Art, ihren Stammbaum „in gerader Linie bis zur Neuplatonischen Schule verfolgen[3])“ können. Diese vielfach anonyme und pseudonyme Überlieferung neuplatonischen Gedankengutes, die Verbindung von Allgottlehre und Wertbetonung der eigenen, unwiederholbaren Persönlichkeit, wie sie der deutschen Mystik eigentümlich ist, bestimmt Goethes Weltbild viel entscheidender als das Denken Spinozas, mit dem er sich systematisch überhaupt niemals abgegeben hat. Spinoza hätte ihn nicht gefesselt, wären nicht schon Saiten seines Wesens gespannt gewesen, die nun in Schwingung gerieten. Denn natürlich soll und kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Spinoza auf Goethe gewirkt hat, jedoch viel mehr im ethischen, den wilden Aufruhr seines Innern beruhigenden Sinne denn als weltanschauliches Musterbild, nach dem sich erst sein Denken, seine Art, Welt und Natur zu betrachten, geformt hätte. Jene Denker, denen etwa noch Jakob Böhme, wie die Kosmogonie am Ende des achten Buches von „Dichtung und Wahrheit“ verrät, anzureihen wäre, meint daher Goethe, wenn er von seinen „werten Mystikern“ spricht[4]).

Und wie wäre jene typisch biologische Wendung, die Goethes Denken nimmt, von Spinoza her zu erklären, während sie bei jenen Naturmystikern, Abkömmlingen des Neuplatonismus, auf Schritt und Tritt als Ahnung zu spüren ist, wie denn überhaupt die interessante Wandlung idealistischer Denkansätze ins Organische, ja Biologische, wie sie deutlich bei Herder und Goethe einsetzt, vom Spinozismus her nicht zu verstehen ist.

Auch das zweite Argument, Goethes Schätzung der Bibel, führt in die Mitte von Goethes Weltanschauung. Tatsächlich hat Goethe die Bibel als dichterisches Er-

[1]) An Jacobi am 20. April 1784. Nachlaß II, S. 265.
[2]) Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes: Schriften II, S. 391—415.
[3]) Bd. 23, S. 153.
[4]) Nicht aber Lessing, Kant (!) und Schelling, wie Waldman, der diesem Ausspruche Goethes hilflos gegenübersteht, glaubt, a. a. O., S. 156.

zeugnis wie als pädagogisches Instrument sehr hoch eingeschätzt und dieser Wertung wiederholt überzeugenden Ausdruck gegeben, am schönsten in der Geschichte der Farbenlehre. „Sie ist nicht etwa nur ein Volksbuch", heißt es da[1]), „sondern das Buch der Völker, weil sie die Schicksale eines Volks zum Symbol aller übrigen aufstellt, die Geschichte desselben an die Entstehung der Welt anknüpft und durch eine Stufenreihe irdischer und geistiger Entwicklungen, notwendiger und zufälliger Ereignisse bis in die entferntesten Regionen der äußersten Ewigkeiten hinausführt." Der geschichtliche Vortrag sei mit dem Lehrvortrag in der Bibel aufs glücklichste verknüpft, so daß einer dem andern nach- und aufhelfe. Ja — als wäre es noch nicht genug des Lobes! —, Goethe meint, die Bibel verdiene „nicht nur als allgemeines Buch, sondern auch als allgemeine Bibliothek der Völker zu gelten, und es würde gewiß, je höher die Jahrhunderte an Bildung steigen, immer mehr z. T. als Fundament, z. T. als Werkzeug der Erziehung, freilich nicht von naseweisen, sondern von wahrhaft weisen Menschen genützt werden können". Die Schätzung läßt sich, so scheint es wenigstens, nicht höhertreiben, und ein Bildungsideal scheint da aufgestellt zu sein, das nicht das unsrige sein kann. Aber man halte daneben etwa die Stelle aus dem Briefe an Zelter[2]), wo Goethe davor warnt, alttestamentarische Gegenstände als Vorwurf eines Kunstwerkes zu wählen, weil man ihnen mit unverkennbarer, wenn nicht Abneigung, so „Unneigung" entgegenkomme, so wird man sich sagen müssen, daß jene Hochschätzung wohl in einem bedingten Sinne zu verstehen sein wird, der sich schon einigermaßen deutlicher abzeichnet, wenn Goethe fortfährt: „Jene Mythen, wahrhaft groß, stehen in einer ernsten Ferne respektabel da, und unsre Jugendandacht bleibt daran geknüpft. Wie aber jene Heroen in die Gegenwart treten, so fällt uns ein, daß es Juden sind, und wir fühlen einen Kontrast zwischen den Ahnherrn und den Enkeln, der uns irremacht und verstimmt." Das heißt aber, daß Goethe sehr scharf zwischen dem alten Israel und dem modernen Weltjudentum unterscheidet. Er ist sich dessen auch selbst ganz genau bewußt und drückt diesen Sachverhalt schon in dem Jugendaufsatz „Zwo wichtige biblische Fragen" auf seine Weise aus, wenn er die Geschichte und Lehre der Juden von ihrem ersten Keime bis zum Erscheinen Christi „partikular" nennt, während danach Lehre und Geschichte „universell" würden[3]).

Und man halte, um dem höchsten Lob die deutlichste Verneinung entgegenzusetzen, daneben aus den Ergebnissen des Religionsgesprächs in den „Wanderjahren" (3. Buch, 11. Kapitel) die Worte über das Christentum: „An dieser Religion halten wir fest, aber auf eine eigene Weise: wir unterrichten unsere Kinder von Jugend auf von den Vorteilen, die sie uns gebracht hat, dagegen von ihrem Ursprung, von ihrem Verlauf geben wir zuletzt Kenntnis; alsdann wird uns der Urheber erst lieb und wert, und alle Nachricht, die sich auf ihn bezieht, wird heilig. In diesem Sinne, den man vielleicht pedantisch nennen mag, aber doch als folgerecht anerkennen muß, dulden wir keinen Juden unter uns; denn wie sollten wir ihm Anteil an der höchsten Kultur vergönnen, deren Ursprung und Herkom-

1) Bd. 40, S. 152 f.
2) 19. April 1812.
3) Bd. 36, S. 101.

men er verleugnet[1])?" Man denke sich, um die Bedeutung dieses Ausspruches, der die Juden aus der kulturellen Gemeinschaft der Deutschen ausgliedert, richtig einzuschätzen, ein ähnliches Urteil aus dem Munde Goethes etwa über die Griechen, was einfach unvorstellbar ist. Mit ihnen fühlt Goethe sich organisch und blutnahe verbunden, während zur jüdischen Welt, die ihn von außen durch ihren Exotismus interessiert, keine lebendige Verbindung führt.

Hier fügt sich das Zeugnis ein, das Böttiger aus den neunziger Jahren überliefert[2]), wonach Goethe bei erneuertem Studium Homers empfunden habe, „welches unnennbare Unheil der jüdische Praß uns zugefügt hat". Die Menschheit hätte eine andere Gestalt gewonnen, wenn sie bei Homer geblieben wäre und die biblischen Sodomitereien nicht kennengelernt hätte.

Schärfer kann man den Trennungsstrich nicht ziehen, und doch soll nun umgekehrt die Bibel als das Volksbuch deutscher Bildung gelten! Ja, mehr als das. Goethe nennt sie „das Buch der Völker", womit zugleich der nationale Gesichtspunkt, der also nicht der entscheidende sein kann, aufgegeben wird. Und er nennt sie deshalb so, „weil sie die Schicksale eines Volkes zum Symbol aller übrigen aufstellt". Wir verstehen, was ihm die Bibel, so gesehen, bedeuten mußte, wenn wir uns an seine Definition der symbolischen oder eminenten Fälle, wie er sie auch nennt, erinnern. Es sind solche, wie er am 17. August 1797 an Schiller schreibt, „die in einer charakteristischen Mannigfaltigkeit, als Repräsentanten von vielen andern dastehen, eine gewisse Totalität in sich schließen, eine gewisse Reihe fordern, Ähnliches und Fremdes in meinem Geiste aufregen und so von außen wie von innen an eine gewisse Einheit und Allheit Anspruch machen". Wir wissen ferner, daß Goethe mit diesem „Aperçu" des symbolischen Falles sich ein Mittel geschaffen hatte, die kaum mehr übersehbare Fülle der „empirischen Weltbreite" zu meistern und zu gliedern, den symbolischen Fall gleichsam wie eine Abkürzung umfänglicheren Geschehens zu lesen. So sei uns denn das Buch der Bücher gegeben, „damit wir uns daran wie an einer zweiten Welt versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen[3])". Nur um dieses ihres symbolischen Gehaltes willen nennt er die heiligen Schriften die „erquicklichsten, obgleich hie und da getrübten, in die Erde sich verbergenden, sodann aber rein und frisch wieder hervorspringenden Quellwasser[4])". Man sieht sofort, daß die hohe Schätzung der Bibel, die ihm im ganzen zwar ehrwürdig, aber nur im einzelnen anwendbar erscheint[5]), mehr auf der Art als auf dem Gegenstande der Darstellung beruht; darauf, daß hier die Erziehung eines Volkes überhaupt, von kindhaften Anfängen bis zur höchsten staatlichen Entwicklung gegeben ist.

Zugleich aber steht Goethe mit dieser Auffassung auch noch ganz im Banne von Herders Art, die Bibel zu sehen. Herder hatte in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts" die Genesis als Niederschlag der ersten Erfahrungen eines kindhaften Volkes gedeutet und damit das bis dahin schlechthin Heilige Buch unter das

[1]) Bd. 20, S. 161.
[2]) Gespräche, Bd. I, S. 202.
[3]) Bd. 5, S. 151.
[4]) Bd. 5, S. 247.
[5]) Goethe, Maximen und Reflexionen, herausgegeb. von Max Hecker. Weimar, 1907. Nr. 335.

Gesetz der Entwicklung gestellt. Herdersche Gedanken entwickeln sich da nun schon zu ahnender Vorwegnahme modernster Geschichtsschau, wenn Goethe am Beispiele der Geschichte der Erzväter, wie er sie im vierten Buche von „Dichtung und Wahrheit" erzählt, die Erkenntnis aufgeht: „Auf gesetzmäßiger Fortpflanzung des Menschengeschlechts ruht größtenteils die Geschichte. Die bedeutendsten Weltbegebenheiten ist man bis in die Geheimnisse der Familien zu verfolgen genötigt[1])."

Es ist Goethe nicht eingefallen, den Tatsachengehalt der Bibel als mustergültig und verpflichtend hinzustellen. Das wird hier schon deutlich. Als Student schon eifert er, wie Marie Körner überliefert[2]), als eben aus dem Buche Esther, dem jüdischesten der Bibel (Kittel), vorgelesen wird, gegen diese H . . . geschichten. Schaden werde, meint er später, die Bibel, wenn sie „dogmatisch und phantastisch", was sich nur auf den Inhalt beziehen kann, gebraucht werde, dagegen „nutzen wie bisher, didaktisch und gefühlvoll aufgenommen[3])."

Aber Goethes eigentliche Meinung in dieser Sache und damit seine Stellung zum Judentum läßt sich noch genauer fassen, wenn man an das Wort „Volksbuch" anknüpft. Es ist dazu freilich etwas weiter auszuholen und an den Plan eines deutschen Volksbuches zu erinnern, der Goethe im Sommer 1808 beschäftigt, eine Abschweifung, die sich jedoch für unser Thema lohnen wird. Im Sommer 1808 tritt nämlich Friedrich Niethammer im Auftrag der bayrischen Regierung von München aus an Goethe mit der Idee eines Volksbuches heran, welches das Beste und Vorzüglichste unserer klassischen Schriftsteller enthalten, und das Goethe herausgeben sollte. Natürlich steht diese Idee im Zusammenhange mit der Wiedergeburt volkhafter Bestrebungen in der Romantik, wie denn auch Niethammer das Bedürfnis eines solchen Buches aus demselben Geiste mit der Frage begründet: „In welchem Punkte der Bildung berührt sich denn noch der Vornehme mit dem Volke, nachdem dieses nicht einmal einerlei Gesang mit jenem gemeinschaftlich haben soll?" Läßt sich doch, sagt er in seinem „Vortrag", „kein unglücklicher gewähltes Mittel denken, als durch die Kunsttheorie den Kunstsinn bilden zu wollen, und man dürfe beinahe behaupten, daß Kunst und Kunstgefühl in einer Nation aufgehört haben, wann in derselben die Kunsttheorie so bestimmt hervortritt und sich so allgemein verbreitet, als unter uns geschehen ist. Durch die Theorie tritt der Kunstverstand an die Stelle des Kunstgefühls, und damit gehen Kunst und Kunstgefühl in bloßes Reden von der Kunst über." Die Griechen besäßen in Homer ein solches Bildungsmittel, bei uns habe die deutsch gewordene Bibel diese Stelle vertreten, nun aber aufgehört, dieses Nationalbuch zu sein und werde sich auch nicht mehr dazu erheben. Das Bedürfnis nach einem solchen Nationalbuche sei also nicht zu leugnen. Da es aber ein Geschenk Gottes sei, das die Völker sich nicht durch eigene Klugheit zu geben vermöchten, müsse ein Ersatz geschaffen werden und zwar durch Klassiker, „deren Ruf und Ansehen keinem Zweifel unterworfen ist: denn hierin kann eine gesetzliche Autorität, die einer Sammlung gegeben werden möchte, nicht aushelfen[4])".

---

[1]) Bd. 22, S. 156.
[2]) Gespräche, Bd. 1, S. 12.
[3]) Hecker, a. a. O., Nr. 373.
[4]) Weimarer Ausgabe, Bd. 42, II, S. 407.

Es interessiert zu sehen, wie Goethe, der dieser Homer der Deutschen werden soll, sich dazu stellt. Er fühlt sofort die Wichtigkeit des Unternehmens und beantwortet die ihm in Karlsbad verspätet zugekommene Anfrage Niethammers nach seiner Bereitwilligkeit sogleich zustimmend, wobei er freilich auch die Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens betont. Elf Tage später[1]) antwortet er ausführlich in einer Beilage, worin er sich des näheren über die inneren Bedingungen einer solchen Sammlung ausläßt und sich über die doppelte Möglichkeit einer Lösung des Planes verbreitet, nämlich entweder eine Anthologie oder ein Volksbuch historischen Inhaltes zu schaffen. Am Ende kam freilich nichts davon zustande, doch sind in unserem Zusammenhange die Aufzeichnungen von Bedeutung, die Goethe sich für seine Darlegungen gemacht hat, die als „Schemata zu einem Volksbuch historischen Inhalts“ erhalten sind und Goethes allererste Gedanken, wie sie noch an dem Tage, an dem er von dem Plane Kenntnis erhielt, in ihm aufgestiegen sind, schlagwortartig festhalten. Und wenn wir da die Bemerkung herausheben: „Die höchste Form einer solchen Sammlung finden wir in der Bibel[2])“, so haben wir eben damit den Anschluß an unser Thema gefunden. Denn aus diesem Satze geht klar hervor, was früher behauptet worden ist, daß Goethe vor allem die Form der Bibel beeindruckt hat, daß er in ihr das Muster eines Volksbuches erkennt, und zwar deshalb, weil ihm die „biblische Form“ als Symbol dafür aufgegangen ist, wie ein Volk sein Werden und Wachsen schauen und sich so jederzeit bestätigt sehen soll.

So wird ihm die Bibel zum Muster, „um eine Weltgeschichte in unserem Sinne anzureihen“, denn sie beginnt mit der Kosmogonie und endet mit der Zerstreuung der Juden in die Weltmasse. „Und doch wieder auftauchend. Noch fortlebend. Fortwirkend. Noch immer, mit Ermanglung aller alten Tugenden, bey Gegenwart aller früheren Fehler, zeigt es einen bestimmten Charakter und ein entschiedenes Talent[3]).“

Mit diesen fragmentarischen, das jüdische Volk charakterisierenden Bemerkungen wird bereits der Einschlag eines anderen Elements augenfällig, das sogleich näher betrachtet werden soll, der Einschlag eines Gedankens, der nun schon den Inhalt der Bibel betrifft, die dadurch zum zweiten Male, nun aber von der gehaltlichen Seite her, die Würde eines symbolischen Falles erhält. Es ist der Gedanke, daß der Träger dieser symbolischen Schicksalsformen ein zäh festgehaltenes, sich immer gleichbleibendes und immer als solches erkennbares Volkstum ist. Da Goethe, wie noch zu zeigen sein wird, diese zweite, inhaltliche Voraussetzung auch für die Deutschen gegeben sieht, handelt es sich also darum, die Schicksale dieses seines Volkes nach dem Muster der Bibel in einem Volksbuche symbolisch darzustellen. Dieses deutsche Volksbuch sollte, wie das Schlagwort „Wir welthistorisch“ verrät, auf die welthistorische Sendung und Stellung des deutschen Volkes Bedacht nehmen, denn mit dem Untergang der alten Welt wird „deutsch“ zum „Faden und Symbol[4])“.

---

[1]) 19. August 1808.
[2]) A. a. O., S. 421.
[3]) A. a. O., S. 422.
[4]) A. a. O., S. 424.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß Goethe die Bibel einmal als mythisch-dichterische Schöpfung, sodann als Muster eines Volksbuches, als Selbstdarstellung eines zähen, scharf geprägten Volkstums schätzt, dem er im übrigen keineswegs sympathisierend gegenübersteht. Auch diese Erkenntnis von der Eigenständigkeit der Juden ist Goethe schon in jungen Jahren aufgegangen und selbstverständlich. Die erste der „Zwo biblischen Fragen", die Frage: „Was stund auf den Tafeln des Bundes?" beantwortet er ja dahin: nicht etwa die Zehn Gebote, also „Universalverbindlichkeiten", sondern das „Zeugnis des Bundes, mit dem sich Gott ganz besonders Israel verpflichtete", also ein nationales Abkommen. Man versteht, wie ihm später aufgeht, die Bibel um so besser, „je mehr man einsieht und anschaut, daß jedes Wort, das wir allgemein auffassen und im besonderen auf uns anwenden, nach gewissen Umständen, nach Zeit- und Ortsverhältnissen einen eigenen, besonderen, unmittelbar individuellen Bezug gehabt hat[1])". Demnach hat Goethe die Bibel nicht wegen ihres allgemein-gültigen, religiösen Gehaltes geschätzt, sondern als Bekundung volkstümlich jüdischen, d. h. besonders ausgeprägten Lebens, und nicht allgemein rationale, sondern organisch-biologische Ursachen bestimmen seine Haltung.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Begründung, die der Älteste der Pädagogischen Provinz der „Wanderjahre" dafür gibt (2. Buch, 2. Kapitel), daß man die Geschichte des israelitischen Volkes als Musterbild aufgestellt habe, was ja ganz jener andern Maxime, den Juden keinen Anteil an der eigenen Kultur zu gönnen, widersprechen würde, also einen besonderen Grund haben muß. Vor dem ethischen Richterstuhle, heißt es daher nun, vor dem Richterstuhl Gottes der Völker werde nicht gefragt, „ob es die beste, die vortrefflichste Nation sei, sondern nur, ob sie daure, ob sie sich erhalten habe. Das israelitische Volk hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker: aber an Selbständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und, wenn alles das nicht mehr gilt, an Zähheit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde; es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehovah durch alle Zeiten zu verherrlichen[2])."

Hier wird wohl deutlich, daß man Goethe trotz den positiven Aussagen keinen Philosemiten nennen kann. Er ist objektiv genug, was am jüdischen Volke anzuerkennen ist, anzuerkennen; aber man ist keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß er dieses selbständige und scharf sich absondernde Volkstum als ein völlig fremdes, vom deutschen grundverschiedenes betrachtet. Ebenso aber wird hier schon der echt Goethesche Gedanke sichtbar, ein Volk um so höher einzuschätzen, je zäher es sich zu behaupten weiß. Auch dieser Gedanke aber, der von denen, die Goethe um jeden Preis zum Judenfreunde machen wollen, immer wieder triumphierend aufgezeigt wird, hat nur dann überhaupt einen Sinn, wenn man die Juden als ein eigenes, vom Deutschtum aus gesehen, als ein fremdes Volk erkennt. Nicht als Juden hat Goethe, so paradox das klingen mag, die Juden, sehr bedingt, geachtet, sondern als Angehörige eines Volkes, das seine besondere, keineswegs

[1]) Hecker, a. a. O., Nr. 672.
[2]) Bd. 19, S. 186.



sympathische Art zäh und rein durch die Geschichte hin behauptet. Er hat sie mit dem ruhigen, unbestechlichen Blick des Naturforschers betrachtet und studiert, mit dem Auge des Erkennenden, das dort am freudigsten aufleuchtete, wo das geheime Urbild der „bestimmten Gestalt" am reinsten sich zu erhalten zu haben schien, wo ein bestimmtes geprägtes Leben am zähesten seine Individualität, seine Eigenart darlebte und bewahrte, so daß die zufällige, immer wieder aufscheinende, sich überall durchsetzende Art nicht an sich, sondern als Symptom der Mächtigkeit dieses Lebens gewertet wird. Nicht anders, mit demselben kühlen biologischen Blick, sieht Goethe auch geschichtliches Leben, wie namentlich an den Noten und Abhandlungen zum Diwan sichtbar wird. Das Ergebnis langjähriger geschichtlicher Studien gibt er mit der Bemerkung, „daß, mag auch ein Land noch so oft von Feinden erobert, unterjocht, ja vernichtet sein, sich doch ein gewisser Kern der Nation immer in seinem Charakter erhält und, ehe man sich's versieht, eine altbekannte Volkserscheinung wieder auftritt[1])", eine Erkenntnis, deren umstürzende Tragweite erst uns sich erschließt.

Damit stehen wir aber auch dort, wo sich ein Blick auf unser Problem vom Ganzen der Goetheschen Schau aus ermöglicht. Goethe anerkennt die Zähigkeit und Tüchtigkeit dessen, was wir Rasse nennen. Er anerkennt die Energie der Juden, die sich freilich immer nur auf unmittelbare Zwecke richtet, ihr entschiedenes Bestreben, das freilich immer irdisch, zeitlich, augenblicklich bleibt[2]). Er spricht, wenn dem Berichterstatter Ludwig Frankl voller Glaube zu schenken ist, mit dem jüdischen Bankier Laemel in Karlsbad von seiner Achtung und Bewunderung für das bibelschöpferische Volk und den Dichter des Hohenliedes[3]). Er hat die Juden bisweilen sogar als Vorbild aufgestellt, in dem Sinne freilich, in dem ihm die Bibel zum Muster des Volksbuches geworden ist, d. h. aber als Ansporn dazu, die eigene Art und Wesenheit in gleicher Weise durchzusetzen und zur Geltung zu bringen. Er beschäftigt sich wissenschaftlich mit der Bibel, er hat einzelne Juden wie Felix Mendelssohn durch seinen persönlichen Umgang ausgezeichnet, sich von Jüdinnen die Zeit vertreiben und schöntun lassen. Umgekehrt aber spricht er von den „jüdischen Pfiffen, mit denen der neue Sokrates [gemeint ist Moses Mendelssohn mit seinen „Morgenstunden"] zu Werke geht" und mit denen er die „schnurrenden Flüglein" des Christen nach und nach umspinnt[4]). Im ganzen ist ihm das Judentum etwas absolut Fremdes, das er in der Jugend halb mit Abscheu, halb mit Grauen betrachtet, und auch später sind ihm die Juden vor allem das Volk der Schacherer und Wucherer[5]).

Mit dreißig Jahren in der zweiten Fassung seines „Jahrmarktsfestes in Plundersweilern" (1778) läßt er durch Haman, den Minister Ahasvers, ein Bild des Judentums zeichnen, das durch Goethes historischen Weitblick für das Zerstörende des Judentums in Erstaunen setzt, ein Bild, das nichts von seinem drohenden Ernste verliert, dadurch, daß es eine Farce umrahmt, die für Goethe das Mittel war, im Narrenkleide der Gesellschaft bittere Wahrheiten zu sagen:

1) Bd. 5, S. 157.
2) Vgl. Hecker, a. a. O., Nr. 1330.
3) Gespräche, Bd. 2, S. 131 f.
4) An Jacobi am 1. Dezember 1785.
5) Z. B. Bd. 40, S. 153.

„. . . Du kennst das Volk, das man die Juden nennt,
Das außer seinem Gott nie einen Herrn erkennt.
Du gabst ihm Raum und Ruh, sich weit und breit zu mehren
Und sich nach seiner Art in deinem Land zu nähren;
Du wurdest selbst ihr Gott, als ihrer sie verstieß
Und Stadt- und Tempelpracht in Flammen schwinden ließ,
Und doch verkennen sie in dir den güt'gen Retter,
. . . .
Verachten dein Gesetz und spotten deiner Götter,
Daß selbst dein Untertan ihr Glück mit Neide sieht
Und zweifelt, ob er auch vor rechten Göttern kniet.
. . . .
. . . . sie haben einen Glauben,
Der sie berechtiget, die Fremden zu berauben,
Und der Verwegenheit stehn deine Völker bloß.
. . . .
Der Jude liebt das Gold und fürchtet die Gefahr.
Er weiß mit leichter Müh' und ohne viel zu wagen,
Durch Handel und durch Zins Geld aus dem Land zu tragen.
. . . .
Das alles ließe sich vielleicht auch noch verschmerzen;
Doch finden sie durch Geld die Schlüssel aller Herzen,
Und kein Geheimnis ist vor ihnen wohl verwahrt.
Mit jedem handeln sie nach einer eignen Art.
Sie wissen jedermann durch Borg und Tausch zu fassen;
Der kommt nie los, der sich nur einmal eingelassen.
. . . .
Es ist ein jeglicher in deinem ganzen Land
Auf ein' und andre Art mit Israel verwandt,
Und dieses schlaue Volk sieht einen Weg nur offen:
So lang' die Ordnung steht, so lang' hat's nichts zu hoffen.
Er nährt drum insgeheim den fast gelöschten Brand,
Und eh' wir's uns versehn, so flammt das ganze Land[1]).“

Wenn nun Goethe trotz dieser vernichtenden Kritik, die jede Gemeinschaft zwischen Wirts- und Gastvolk ausschließt, doch auch die guten Seiten sieht, so wäre er dessen nicht fähig, wenn er das Judentum nicht mit einem Maße beurteilte, das er nicht an sich und seinesgleichen anlegt. Er wäre dazu nicht imstande, wenn er im Judentum nicht eine Wesensart sich ausleben sähe, die mit der seinigen und mit der seines Volkes nichts zu schaffen hat und nichts zu schaffen haben soll.

Das sind Widersprüche, die wohl vergangenen Zeiten auf der Ebene abstrakter Begriffe als solche erscheinen konnten, die sich aber sofort lösen, ihre Wider-

[1]) Waldman unterschlägt dieses Bild des Judentums, wie es Goethe sieht, und lenkt die Aufmerksamkeit dadurch ab davon, daß er auf Esther-Dramen Hans Sachsens, Racines und Grillparzers eingeht und von da aus der Goetheschen Bearbeitung des Stoffes eine schlechte Zensur erteilt, um mit dem Klageruf zu schließen: What a pity! S. 138.

sprüchlichkeit verlieren, wenn man sich auf den Boden von Goethes organisch-biologischer Weltanschauung stellt. Man braucht dann auch nicht zwischen Kopf und Herz, zwischen Goethes Erkenntniskraft und seiner Gerechtigkeitsliebe zu scheiden, ganz abgesehen davon, daß eine Betrachtungsweise, die eine solche Scheidung einem Goethe gegenüber nötig macht, dem einheitlichsten und geschlossensten Menschen der Zeit, den wir kennen, an sich ihre Unzulänglichkeit verrät. Goethe ist der Typus des biologischen Denkers, soweit das überhaupt mitten in der Epoche des deutschen Idealismus möglich war, des Denkers, der erkannt hat: „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn", der das Verhältnis von Ich und Welt, von Freiheit und Notwendigkeit, Schuld und Schicksal, Daimon und Tyche, wie er es nennt, durch die geniale Formel des einen Verses löst: „Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

Er ist damit dem Begriffe der Rasse näher als irgendeiner seiner Zeit. Und nicht nur dem Begriffe, sondern einer Einheitsschau, die darauf sich aufbaut. Wie sehr ihm daran gelegen war, gerade hier richtig verstanden zu werden, geht daraus hervor, daß er seine Gedanken, wozu er sich in den seltensten Fällen entschloß, noch in einem eigenen Kommentar zu dem Gedichte „Urworte. Orphisch" erläutert hat. Danach bedeutet Daimon „die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, unbegrenzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der einzelne von jedem andern, bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet[1])". Daß Goethe das Individuelle betont, während wir im Begriff der Rasse mehr das Einigende sehen, ist durch seine Kampfstellung gegen das aufklärerische Dogma von der allgemeinen, unterschiedslosen Gleichheit bedingt. Daher bedeutet Daimon „angeborene Kraft und Eigenheit", die mehr als alles übrige das Schicksal des Menschen bestimmt, das entscheidende Einzelne, das „als Endliches gar wohl zerstört, aber so lang sein Kern zusammenhält, nicht zersplittert, noch zerstückelt werden [kann], sogar durch Generationen hindurch". Gewiß stehen, wie sich hat nachweisen lassen, diese Gedanken auch in einer philosophischen Tradition, die vom Neuplatonismus zu Leibnizens Monaden führt; ebenso deutlich aber ist hier die Stelle sichtbar, wo solche idealistische Vorstellungen ins Organische umgebogen werden, einen neuen organischen Gehalt gewinnen, in welchem Sinne Goethe ja auch den Entelechie-Begriff verwendet. So schöpft Goethe zwar noch aus dem Formenschatz idealistischen Denkens, der Gehalt dieser Formen aber gewinnt eine organisch-biologische Färbung. Während Tyche alles das bezeichnet, was von außen her auf den Menschen einwirkt, ist Daimon, „dieses feste, zähe, dieses nur aus sich selbst zu entwickelnde Wesen", als Abstammung und Herkunft etwas Schicksalhaftes, nicht Zufälliges, das sich durchsetzt und durchhält, „die eigentliche Natur, der alte Adam und wie man es nennen mag, der, sooft auch ausgetrieben, immer wieder unbezwinglicher zurückkehrt", so daß der Mensch, was immer er unternehme, wohin immer er sich wenden mag, „stets auf jenen Weg wieder zurückkehren [wird], den ihm die Natur einmal vorgezeichnet hat[2])". Daß Goethe hier etwas ertastet, jene unentrinn-

[1]) Bd. 2, S. 355.
[2]) Waldman nennt dieses Denken, das doch auf die innerste Mitte von Goethes Weltanschauung zielt, a queer philosophy. S. 272.

bare Abhängigkeit, die wir als Rasse bezeichnen, geht daraus hervor, daß er bei diesen Überlegungen ausdrücklich auf die Judenschaft Bezug nimmt, indem er sie als ein „wichtiges Beispiel hartnäckiger Persönlichkeit" anführt[1]).

In demselben Boden wurzelt der Gedanke, den Goethe am 15. März 1808 im Tagebuche vermerkt[2]): „Deutsche gehen nicht zugrunde wie die Juden, weil es lauter Individuen sind", ein Gedanke, der, wie noch zu zeigen sein wird, offenbar durch die damals in Frankfurt dringlich gewordenen Emanzipationsbestrebungen der Juden ausgelöst wurde. In seiner Tiefenwirkung aber kann er erst eigentlich von den „Urworten" her verstanden werden. Er besagt dann nichts anderes, als daß beide, Deutsche wie Juden, „geprägte Form", „eigentliche Natur", haben, also aufs deutlichste voneinander unterschieden sind, so sehr sie in der Tatsache, daß sie Individuen sind, einander gleichen mögen. Ein andrer sehr interessanter Beleg für das, was wir zumindest als Vorahnung rassischer Erkenntnisse ansprechen dürfen, findet sich in den „Maximen und Reflexionen". „Die Natur", lesen wir da, „gerät auf Spezifikationen wie in eine Sackgasse; sie kann nicht durch und mag nicht wieder zurück; daher die Hartnäckigkeit der Nationalbildung[3])." Ursprünglich aber hieß es: „Die Juden sind in der höheren Organisation ein Beispiel", nämlich dafür, daß die Natur in eine Spezifikation gerät, wo sie nicht mehr zurück kann[4]). Solche Formulierungen zeigen zur Genüge, daß Goethe im Juden geradezu einen Extremfall der Spezifikation sieht, der sich durch seine „hartnäckige Natur", wie es ein andermal heißt[5]), ein für allemal von anderen Nationalbildungen unterscheidet. Hat man einmal das Gewicht dieser Zeugnisse, die alle nach dem Mittelpunkt von Goethes Weltanschauung gravitieren, also nicht etwa nur zufällige Äußerungen sind, erkannt, dann wird man auch hinter dem von Eckermann überlieferten Gespräch Goethes mit Martius[6]), das man zunächst scherzhaft zu nehmen geneigt ist, den Ernst von Goethes wirklicher Meinung nicht überhören. Man kommt da auf die Menschenrassen zu sprechen, auf die Frage, ob sie wirklich alle von einem Menschenpaare abstammten. Martius entscheidet sich für diese Annahme und begründet das mit dem Hinweis auf die Sparsamkeit, mit der die Natur überall zu Werke gehe. Goethe bestreitet das auf das entschiedenste und behauptet, daß die Natur im Gegenteile sich immer verschwenderisch erweise, und es daher mehr in ihrem Sinne sei, anzunehmen, „sie habe statt eines einzigen armseligen Paares die Menschen gleich zu Dutzenden, ja zu Hunderten hervorgehen lassen". Martius pariert scherzhaft mit dem Einwand, er fühle sich als guter Christ gegenüber dieser Ansicht in einiger Verlegenheit, worauf Goethe erwidert, die Männer, die das Wort Gottes aufzeichneten, hätten es zunächst mit ihrem Volke zu tun gehabt. „Und so wollen wir auch", fährt er fort, „diesem die Ehre seiner Abstammung von Adam keineswegs streitig machen. Wir andern aber, sowie auch die Neger und Lappländer, und schlanke Menschen, die schöner sind als wir alle, hatten gewiß auch andere Urväter; wie denn die werte Gesell-

[1]) Bd. 2, S. 356.
[2]) Weimarer Ausgabe, Reihe 2, Bd. 3, S. 323.
[3]) Hecker, a. a. O., Nr. 95.
[4]) A. a. O., S. 304 f.
[5]) Bd. 5, S. 247.
[6]) 7. Oktober 1828.

schaft gewiß zugeben wird, daß wir uns von den echten Abkömmlingen Adams auf eine gar mannigfaltige Weise unterscheiden, und daß sie, besonders was das Geld betrifft, es uns allen zuvortun.“ Das ist nur der Form nach scherzhaft, und Eckermann hat recht, wenn er bemerkt, daß Goethes Äußerung, die sicherlich Goethes eigenste Überzeugung wiedergibt, „aus dem Grunde eines tieferen Hinterhalts hervorging[1])“.

Diese Überzeugung aber führt zu einer unabweisbaren Folgerung, die Goethe auch gezogen hat, ja, die ihm selbstverständlich ist. Er schätzt, wie sich hat erkennen lassen, ein Leben um so höher ein, je entschiedener, „abgemessen zu seinem Zustande“, es sein Wesen ausprägt. So mußte Goethe zum Gegner der Judenemanzipation, die ja letztlich auf Rassenmischung hinauslief, werden, ohne daß er dadurch gehindert war, die Juden als solche und auf ihrem Felde gelten zu lassen. Was, rein logisch gesehen, als Widerspruch erscheint, hat auf dem Boden organisch-biologischer Anschauungen seine völlige Richtigkeit und Gültigkeit.

Die Emanzipation der Juden war während der Besetzung von Teilen Deutschlands durch die Franzosen auch in diesen besetzten Gebieten dringlich geworden. Von vornherein ist Goethe sich darüber klar, was das bedeutet, wie die Tagebuchstelle vom 25. Mai 1807[2]) beweist: „Gespräche über mancherlei Phänomene der neueren Zeit, was die Deutschen, besonders die nördlichen, waren und hatten; was sie zu verlieren in Gefahr sind, das zunächst eindroht . . .“ Was aber Goethe als Ursache dieser drohenden Gefahr ansieht, besagt der Schluß des Absatzes: „Einwirkung der Pfaffen und Juden.“

Schon im folgenden Jahre hatte Goethe Gelegenheit, Gefahren, wie er sie in der Emanzipation der Juden sah, näher zu studieren. 1807 hatte der Fürst Primas Karl Theodor von Dalberg seine Residenz in Frankfurt aufgeschlagen und in dieser Eigenschaft den Juden im Zuge der von Napoleon ausgelösten Bewegung am 30. November 1808 eine neue Verfassung von Paris aus gegeben, die „Stättigkeits- und Schutzordnung der Judenschaft zu Frankfurt a. M.“, wodurch die alte Stätte-Ordnung von 1616 aufgehoben wurde. Frau Rat Goethe schreibt darüber an ihren Sohn, daß „das Volk Israhel zu deutsch die Juden . . . an ihrem Mesias etwas irre geworden“ seien[3]).

„Unser gnädigster Fürst Primas erlaubte ihnen zum Anfang Seiner Regierung die Spatziergänge vor den Thoren mit den Christen gemeinschaftlich zu gebrauchen — da bildeten sie sich nun ein das es immer weiter gehen würde und sie sahen die Thore des neuen Jerusalems sich öffnen.“ Die neue Ordnung aber, „ein wahres Meisterstück in seiner art“, habe sie stutzig gemacht. Nun kämen allerlei witzige Epigramme darüber in Umlauf. Da im Februar desselben Jahres auch Bettina Brentano ihm berichtet, daß alle Juden schrieben und dabei lächerliche und witzige Sachen herauskämen[4]), ist Goethe neugierig geworden und ersucht

[1]) Diesen Zusatz Eckermanns unterschlägt Waldman. A. a. O., S. 267.
[2]) Weimarer Ausgabe, Reihe 2, Bd. 3, S. 213.
[3]) 15. Januar 1808. Die Briefe der Frau Rat Goethe. Gesammelt u. herausgegeben von Albert Köster. Leipzig, 2. Bd., 1904, S. 176 f.
[4]) Bettinas Briefwechsel mit Goethe. Auf Grund ihres handschriftlichen Nachlasses nebst zeitgenössischen Dokumenten über ihr persönliches Verhältnis zu Goethe. Zum ersten Male herausgegeben von Reinhold Steig. Leipzig, 1922. S. 38.

die Freundin[1]), ihm gelegentlich die jüdischen Broschüren zu senden, damit er sehe, „wie sich die modernen Israeliten gegen die neue Stättigkeit gebehrden, in der man sie freilich als wahre Juden und ehemalige kaiserl. Kammerknechte tractirt". Ende März willfahrt Bettina seinem Wunsche und erbietet sich, auch das Journal „Sulamith", das die Juden ihr „als ihrem Protektor und kleinen Nothelfer" verehren, noch zukommen zu lassen, eine Sendung, deren Empfang Goethes Tagebuch am 1. April 1808 bestätigt. Zwei Tage später schreibt er ihr: „Die Documente philanthropischer Christen- und Judenschaft sind glücklich angekommen, und Ihnen soll dafür, liebe kleine Freundinn, der beste Dank werden. Es ist recht wunderlich, daß man eben zu der Zeit, da so viele Menschen totgeschlagen werden [eine Anspielung auf den spanischen Aufstand gegen Karl IV.], die übrigen aufs beste und zierlichste auszuputzen sucht. Fahren Sie fort, mir von diesen heilsamen Anstalten [gemeint ist das in Frankfurt zur Hebung der Judenschaft gegründete Philanthropin] als Beschützerinn derselben, mir von Zeit zu Zeit Nachricht zu geben. Dem Braunschweigischen Juden Heiland ziemt es wohl, sein Volk anzusehen, wie es seyn und werden sollte; dem Fürsten Primas ist aber auch nicht zu verdenken, daß er dies Geschlecht behandelt, wie es ist, und wie es noch eine Weile bleiben wird."

Mit dem braunschweigischen Judenheiland ist der Hoffaktor und Kammeragent des Herzogs von Braunschweig, Israel Jacobsohn, gemeint, ein eifriger Fürsprecher der Judenemanzipation, der, nachdem Braunschweig dem Königreich Westfalen einverleibt worden war, als Präsident eines jüdischen Konsistoriums, das sich nach Art der Pariser Synedrions gebildet hatte, nach Kassel ging. Schon im März 1805 hatte er für Frankfurt einen von Frankreich einzusetzenden souveränen jüdischen Rat gefordert, der einen eigenen hierarchischen jüdischen Staat im christlichen Staat gebildet hätte[2]).

Dieser Jacobsohn hatte eine „Unterthänigste Vorstellung an Seine Hoheit den Fürst Primas über Höchstdessen neue Stättigkeits- und Schutzordnung[3])" erscheinen lassen, worin er diese Stättigkeitsordnung kritisierte, und auf die sich Goethes Worte vom Judenheiland beziehen. Bettina hatte auch diese Broschüre an Goethe geschickt, die er gleich nach Empfang gelesen hatte. Es ist zunächst von Wichtigkeit, zu sehen, wie Dalberg selbst damals die Judenfrage beurteilt hat. In einem Reskript vom 30. November 1807 an die Generalkommission in Frankfurt gibt er darüber Rechenschaft[4]). Hier sind die Juden für ihn eine fremde Nation, die fremd bleiben werde, solange sie sich nicht durch gänzliche Ablegung ihrer Vorurteile und Gewohnheiten, namentlich des Vorurteils gegen eine engere Gemeinschaft mit Christen und durch Annahme der Landessitten und -gebräuche mit der Mehrzahl der Einwohner vermische. Solange dies nicht geschehe, halte er, der Fürst Primas, es für unmöglich und ungerecht, den Juden „durchaus gleiche Rechte mit den christlichen Einwohnern zu geben". Sie seien daher unter Wahrung der von ihnen erworbenen Rechte als Fremde zu behandeln. „Rechte hin-

[1]) 24. Januar 1808. A. a. O., S. 43.
[2]) Vgl. Riemer, Mitteilungen über Goethe. Berlin, 1841. 1. Bd. S. 439 f.
[3]) Braunschweig, 1808, Gedr. bei Friedr. Vieweg.
[4]) Mitgeteilt von Friedr. Rühs in: Die Rechte des Christentums und des deutschen Volks. Berlin, 1816. S. 81 f.

gegen, welche sie niemals erworben hatten, und deren Gestaltung höhere, besonders polizeiliche Rücksichten nicht anraten, und welche sich auf die bürgerliche Verfassung der Staaten und der Oerter gründen, worin sie wohnen, können ihnen nicht gewährt werden, solange sie selbst fremd, und durch angeerbte (!) und fortgesetzte Meinungen über Religion, Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten Separatisten bleiben, und hierin nichts mit dem Corpore civium, unter denen sie wohnen, gemein haben wollen."

Ausdrücklich spricht der Kirchenfürst von Nationen und weniger komme die christliche Religion als solche denn als nationaler Kultus, der tief mit Lebensart und Sitte verwebt sei, wiederum also als volkstümliches Element, in Betracht. Für Dalberg ist die ganze Frage mehr eine solche der Assimilation, d. h. des Blutes, als des religiösen Bekenntnisses mithin nicht nur eine Angelegenheit der Religionsparteien sondern auch des Staates. Er hatte daher in seiner Stättigkeitsordnung u. a. festgesetzt, daß die Rabbiner zwar von der Judenschaft vorgeschlagen, aber durch das Konsistorium augustanae confessionis geprüft und vom Fürsten gewählt werden sollten, ferner daß die Juden an die ordentlichen Gerichte zu verweisen seien, das jüdische Schulwesen so wie das christliche unter staatliche Aufsicht genommen werde, daß jeweils nicht mehr als 500 jüdische Familien in Frankfurt leben dürften. Gegen alle diese Verfügungen erhebt Jacobsohn Einspruch, wobei er das Problem auf die religiöse Ebene verschiebt, um so zu erweisen, daß es „für den Herrscher in Hinsicht auf die unmittelbare Verbesserung der Religion nichts zu tun gibt" (S. 5), und um sich dagegen zur Wehr zu setzen, daß die Juden aus der Hand des Staates, „nicht nur mit stummer, sondern auch mit treuer Unterwürfigkeit hinnehmen sollen, was wir als Befehle, wenn wir es von andern nehmen, einzig von der Gottheit Hand empfangen können" (S. 7). Diese keineswegs bescheidene Sprache besagt aber nichts anderes, als daß der alte Anspruch der Auserwähltheit aufrechterhalten wird und es den Juden nicht einfällt, sich wie andre den Gesetzen des Staates zu fügen, der ihnen das Leben sichert.

Daß Goethe nicht auf seiten dieses „Braunschweigischen Juden Heilands" steht, ist demjenigen gewiß, der den Gefühlswert von Goethes Worten zu erspüren weiß. Jeden möglichen Zweifel über seine Stellung in der Frage der Judenemanzipation aber behebt sein Brief vom 20. Mai 1808 an Bettina. Mittlerweile sind, wie das Tagebuch am 19. April vermeldet, wiederum Flugschriften bei Goethe eingelaufen, darunter eine „Gegenschrift gegen Jacobsohn". Es sind dies die anonym erschienenen „Bemerkungen über . . . Israel Jacobsohns unterthänigste Vorstellung u. s. w. 1808". Darüber schreibt nun Goethe: „Es war mir sehr angenehm zu sehen, daß man den finanzgeheimrätlichen, Jacobinischen Israels Sohn so tüchtig nach hause geleuchtet hat. Können Sie mir den Verfasser der kleinen Schrift wohl nennen? Es sind treffliche einzelne Stellen drinn, die in einem Plaidoyé von Beaumarchais wohl hätten Platz finden können. Leider ist das ganze nicht rasch, kühn und lustig genug geschrieben, wie es hätte sein müssen, um jenen Humanitätssalbader vor der ganzen Welt ein für allemal lächerlich zu machen[1])".

Diese „Bemerkungen" haben also nicht nur sachlich Goethes uneingeschränkten Beifall gefunden; Goethe nennt Jacobsohn einen Humanitätssalbader, der vor der

[1]) A. a. O., S. 59.

ganzen Welt lächerlich gemacht werden müßte. Indem jener Anonymus auf die Forderungen Jacobsohns eingeht und die Widersprüche in dessen Darstellung aufdeckt, zeigt er, daß die Stättigkeitsordnung, weit entfernt davon, den Judaismus als Religion zu bedrängen, einfach die Formen bürgerlicher Verhältnisse durch das Gesetz bestimmt. Eben das aber wollten die Juden nicht: „Der Staat mischt sich ein, und das ist Druck, weil der Herrscher und seine Räte nicht zu den Juden gehören. Der besserere, der aufgeklärte Teil der Judenschaft soll einrichten und anordnen: er ist von Gott recht eigentlich dazu berufen" (S. 18).

Der Klage, daß nicht mehr als 500 Judenfamilien in der Stadt sich aufhalten dürften, begegnet die Frage: „Sollen die Christen ihre Vaterstadt verlassen, nach Asien ziehn, damit recht viele Juden hier im Vaterlande gedeihen?" (S. 23). Wäre die Lage der Juden wirklich so schlimm und gedrückt, wie Jacobsohn sie darstelle, so würde Frankfurt bald ohne Juden sein. Billigerweise fordere die Regierung das meiste an Abgaben, denn auch darüber hatte Jacobsohn geklagt, von denen, die das meiste gewännen und die Ausnahme bezahlen müßten, die sie genießen. „Der Christ, der seinen Sohn zum Kriegsdienst erzieht, trägt eine Staatslast, die ihm kein Geld der Juden bezahlen kann" (S. 31). Im übrigen habe Moses selbst das Beispiel dafür gegeben, die Einheimischen vor den Fremden zu begünstigen. Sieger blieben in diesem Streite freilich die Juden. Denn in der Folge wurden sie durch das Organisationspatent vom 16. August 1810, das alles über den Haufen warf, was sich in organisch historischem Wachstum herangebildet hatte, in den bürgerlichen Rechten allen andern Bürgern gleichgestellt. Sie brauchten dafür nur eine Ablösungssumme von 440000 fl. zu zahlen, d. h. auch diese nur zur Hälfte, worauf ihnen am 28. Dezember 1811 diese Rechte ausdrücklich bestätigt wurden[1]).

Unwillkürlich erinnert man sich an dieser Stelle an die Art, wie Goethe auftrat, als in Jena sich eine Freimaurerloge von der Berliner Loge „Zu den drei Weltkugeln" hatte konstituieren lassen und nun hinterdrein um die landesherrliche Genehmigung einkam[2]). Goethe nimmt dagegen Stellung. Sein Gutachten vom 31. Dezember 1807 enthält die Sätze: „Die Freimaurerei macht durchaus statum in statu. Wo sie einmal eingeführt ist, wird das Gouvernement sie zu beherrschen und unschädlich zu machen suchen. Sie einzuführen, wo sie nicht war, ist niemals rätlich." Jena würde durch eine solche Gründung viel zu selbständig „und, wer den Gang dieses Wesens kennt, der weiß, daß man sich in dieser Lage mit einer Aufsicht über eine solche Loge vergebens schmeicheln würde". Mag die Freimaurerei an kleinen Orten als „Anstalt zu einer Form der Geselligkeit" angesehen werden, in Jena, dies ist sein endgültiges Urteil, halte er sie für gefährlich. Karl August gab diesen Bedenken Raum und verbot die Eröffnung der Loge in Jena, ließ aber Anstalten zur Wiedereröffnung der Weimarer Loge „Amalia", die, 1764 gegründet, seit 1782 stillgelegt war, treffen. Offenbar ging der Herzog von der Erwägung aus, es sei besser, eine solche Loge, deren Mitglied er selber war und deren

[1]) Vgl. Karl Frhr. v. Beaulieu-Marconnay, Karl von Dalberg und seine Zeit. Weimar, 1879. 2. Bd., S. 189, 203, 375. Beilage 16.
[2]) Vgl. Gotthold Deile, Goethe als Freimaurer. Berlin, 1908, bes. S. 39 f., 42 ff., und Hugo Wernekke, Goethe und die königliche Kunst. 2., durchgesehene Auflage. Berlin, 1928, bes. S. 4, 19 ff. Beide Autoren sind selber Freimaurer.

übrige Mitgliedschaft sich zum größten Teile aus dem Weimarer Adel und Beamtentum zusammensetzte, unter den Augen und unter seinem Einfluß zu haben, als sie an einer Stelle ihr Wesen treiben zu lassen, wo sie nicht oder nur schwer überwacht werden konnte.

Goethe hatte sich übrigens schon einmal gegen eine Logengründung in Jena gewehrt, im April 1789, als auch Jena „mit einer Loge bedroht" erschien. Wie der Herzog darüber dachte, wird deutlich, wenn Goethe ihm schreibt, er habe Johann Joachim Bode, dem eifrigsten Freimaurer Weimars, „mit der größten Aufrichtigkeit das Verhältnis hingelegt und ihm gezeigt, warum Sie weder zu einer solchen Einrichtung Ihre Einwilligung geben, noch durch die Finger sehen könnten". Auch nennt er den Gedanken des Herzogs, „ein Collegium über das Unwesen der geheimen Gesellschaft lesen zu lassen", trefflich. Aus der Haltung Goethes sowohl wie des Herzogs geht klar hervor, daß ihre Mitgliedschaft keinen andern Sinn haben konnte, als die Dinge, die sich da abspielten, im Auge zu behalten. Goethe war am 23. Juni 1780 auf eigenes Ansuchen Mitglied der Loge „Amalia" geworden, aus dem Bedürfnis, wie er an den Minister von Fritsch, den obersten Beamten des Staates und zugleich Meister vom Stuhle schreibt[1]), „mit Personen, die ich schätzen lernte, in nähere Verbindung zu treten, und dieses gesellige Gefühl ist es allein, was mich um die Aufnahme nachsuchen läßt". Es ist so gut wie gewiß, daß Goethe, wie auch der jüngere Freiherr von Lyncker berichtet[2]), auf Wunsch Karl Augusts in den Orden eingetreten ist, der Herzog das Treiben aus eigener Anschauung kennenlernen wollte und dabei seinen Vertrauten vorangehen ließ. Goethe ging damals, 1789, noch weiter und veranlaßte eine Kundgebung der Literaturzeitung, „wodurch allen geheimen Verbindungen ein harter Stoß versetzt wird", denn es sei gut, „daß man öffentliche Feindschaft setze zwischen sich und den Narren und Schelmen". Am 18. April 1789 brachte die „Allgemeine Literatur-Zeitung" die Aufforderung, daß jeder deutsche Gelehrte, der von einer geheimen Gesellschaft zu einer Verbindung eingeladen wird, „die gegen die allgemein anerkannten Grundsätze des Wohles der menschlichen Gesellschaft und des Reichs der Wissenschaften auf nahe oder entfernte Art abzweckte", diese Einladung der Zeitung zuschicken solle, die sie dann veröffentlichen würde[3]).

Noch einmal ergibt sich Gelegenheit, Goethes Stellung zur Frage der Emanzipation der Juden zu überprüfen. Durch den Wiener Kongreß ist sie ja neuerdings brennend geworden und wird eifrig in der Öffentlichkeit erörtert. Ein Echo gelangt auch an Goethe. Am 24. Juni 1816 schreibt er an Boisserée: „Die Heidelberger Jahrbücher haben mich in letzter Zeit sehr interessiert . . . Die sämtliche Judenschaft erzittert, da ihr grimmiger Gegner, den ich so eben aus dem neunten Heft kennen lerne, nach Thüringen kommt. In Jena darf nach alten Gesetzen kein Jude übernachten. Diese löbliche Verordnung dürfte gewiß künftig besser als

---

[1]) 13. Februar 1780.

[2]) Am Weimarischen Hofe unter Amalien und Karl August. Erinnerungen. Herausgegeb. von seiner Großnichte Marie von Scheller. Berlin, 1912. S. 79 f.

[3]) Vgl. zu der Freimaurer-Frage jetzt auch Hans Wahl, Goethe und das Logenwesen: Goethe. Vierteljahrsschrift der Goethe-Gesellschaft. Neue Folge des Jahrbuchs. 1. Bd., 3. Heft. Weimar, 1936, S. 234—240, ferner die Nummern 38, 46, 51 des Intelligenzblattes der Literaturzeitung von 1789.

bisher aufrecht erhalten werden." Dazu gehört der Vermerk vom 20. Juni im Tagebuch: „Fries in den Heidelberger Jahrbüchern gegen die Juden"[1]).

Wiederum spürt man, ehe man noch weiß, worum es da eigentlich geht, daß Goethe mit seiner Sympathie nicht auf seiten der Juden steht. In der Sache handelt es sich um eine ausführliche Besprechung der Schrift „Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht" (Berlin 1816) von Christian Friedrich Rühs. Der Verfasser dieser Besprechung ist Jakob Friedrich Fries[2]).

Fries, der sich 1813 auf die nationale Seite gestellt hatte, war eben von Heidelberg nach Jena berufen worden. Rühs, seit 1810 Professor der Geschichte an der Universität Berlin, hatte sich auch mit der nordischen Mythologie und der Edda befaßt. So ist es kein Zufall, daß er an die Judenfrage gerät und darauf eine so klare, manches vorwegnehmende, Antwort findet, wie kaum einer seiner Zeit. Er sieht die Juden als eine Nation, die zwar über die ganze Erde zerstreut ist, aber doch eine so starke Einheit bildet, daß ihr der einzelne Jude notwendig inniger ergeben ist als dem Volke, in und mit dem er lebt. Aber die Juden bilden nach ihm nicht nur ein Volk, sondern auch einen Staat, da die Grundgesetze ihrer Religion zugleich die ihres Staates seien. Daraus ergibt sich ihm der sonderbare Widerspruch, „daß ein Bürger des jüdischen Staats oder Reichs zugleich Bürger eines christlichen Staats sein will" (S. 5). Die üblen Eigenschaften der Juden, die man als Wirkung der Judenverfolgungen ausgebe, seien habituell und durch historische Berichte schon bezeugt zu einer Zeit, da sie noch nicht unterdrückt werden konnten. Ihre Forderungen bewegten sich ständig aufwärts, „von Billigem und Bescheidenem, von Duldung zur Anerkennung ihrer Menschenrechte, von dieser zur Erteilung aller Volks- und Bürgerrechte, von dieser zur Accomodation nach ihren Gesetzen und Sitten" (S. 28). Sei es doch schon so weit gekommen, daß anläßlich einer Aufführung des „Kaufmanns von Venedig" in Berlin Ramler das Unternehmen damit entschuldigen zu müssen geglaubt habe, daß er in einem Prolog versicherte, im allgemeinen seien die Christen die schlechteren Menschen. Und Rühs wird zum Sprecher einer bereits notwendig gewordenen Abwehr, wenn wir hören: „Jedes Volk, das sich in seiner Eigentümlichkeit und Würde zu behaupten und zu entwickeln wünscht, muß alle fremdartigen Triebe, die es nicht innig und ganz in sich aufnehmen kann, zu entfernen und auszuscheiden suchen, dies ist der Fall mit den Juden" (S. 32). Daraus aber folge, daß sie nur die Stellung eines geduldeten Volkes beanspruchen können, nicht aber das volle Bürgerrecht, ein Ansinnen, das frühere Zeiten als baren Unsinn angesehen hätten. Von Ehrenämtern und der Verteidigung des Vaterlandes seien sie auszuschließen: „Nur Deutsche dürfen neben Deutschen fechten; es muß eine wahre Ehre sein, das Schwert zu tragen, die nur dem Volksgenossen zukommen kann, und darum ist es billig, daß die Juden keinen Teil daran haben" (S. 38).

Man kann nicht sagen, daß Fries den Inhalt dieser Schrift klar wiedergegeben hat. Seine eigenen Gedanken mischen sich ein, Gedanken, die keiner so sicheren Anschauung entwachsen, wie Rühs sie besitzt. Anschauungen, die den Juden als

[1]) Weim. Ausgabe, Reihe 3, Bd. 5, S. 244.
[2]) Heidelberger Jahrbücher der Literatur. 1816. Nr. 16 und 17. Zugleich zeigt Fries die Schrift an: „Deutschlands Forderungen an den deutschen Bund." Mainz, 1816.

rassisch gebunden erkennen — er spricht ausdrücklich von der „reinen Rasse“ der Juden, die sich durch Heiraten untereinander erhalten — kreuzen sich mit andern, wenn er davor warnt, die Juden mit der Judenschaft zu verwechseln: „Nicht den Juden unseren Brüdern, sondern der Judenschaft erklären wir den Krieg[1])“. Was aber die Juden von der Judenschaft eigentlich unterscheidet, vermag Fries nicht deutlichzumachen, zumal er selbst beide Begriffe durcheinander gebraucht und die Juden als eine Nationalität begreift, womit er „ihren physischen Ursprung von einem eignen Volke“ bezeichnen will[2]). Und es wird nicht klarer, wenn er die Judenschaft eine Völkerkrankheit nennt und als Heilmittel die Verbesserung der bürgerlichen Lage der Juden empfiehlt. Die Juden müßten „aus dem Judentum heraustreten“ — im allgemeinen versteht Fries wohl den Schacher- und Wuchergeist als Judentum —, unendlich wichtig ist es, „unser Volk von dieser Pest zu befreien[3])“. Seit der Französischen Revolution hätten die Juden begonnen, „unser ganzes bürgerliches Leben zu durchfressen“. In Frankfurt sei schon die Hälfte des Handelskapitals in ihren Händen und die französisch-jüdische Regierung sei dort so weit gegangen, christliche Schulen von jüdischen Studienräten visitieren zu lassen[4]). „Laßt sie“, fährt er fort, „nur noch 40 Jahre so wirtschaften, und die Söhne der christlichen Häuser mögen sich als Packknechte bei den jüdischen verdingen.“ Greife der Deutsche Bund da nicht ein, würden bald sämtliche Kapitalien und ein großer Teil des Grundbesitzes in Judenhänden sein. „Und unser Schicksal können wir dann an der Kulturgeschichte von Polen oder an Spanien abnehmen.“

Dem sei, schlägt Fries vor, durch möglichste Verminderung der Juden, will sagen des Judentums, abzuhelfen, also etwa durch den Zwang, jüdische Kinder in christlichen Schulen zu erziehen, endlich dadurch, daß der Staat die Juden nur als Religionspartei schütze. Und er wendet sich, zurückkommend auf seine Scheidung von Juden und Judentum, gegen den Vorschlag von Rühs, den Juden als einem bloß geduldeten Volke die Bürgerrechte zu verweigern. Diese Auffassung enthalte nämlich „in ihrer Voraussetzung einer Rasse im Volk, welche nie zum vollen Bürgerrecht gelangen kann“, eine Ungerechtigkeit, deren schlimme Folgen wieder auf die Christen zurückfallen würden. Denn die verminderte bürgerliche Ehre brächte den Juden ein recht erwünschtes Geschenk, Ehrlosigkeit, „dessen sie sich immer mit großem Vorteil bedient haben[5])“. Fries ist nur weniger klar, aber nicht judenfreundlicher als Rühs, den er vielmehr übertrumpfen will, wenn er sein Rezept so formuliert: „Wenn unsere Juden nicht dem Greuel des Ceremonialgesetzes und Rabbinismus gänzlich entsagen, und in Lehre und Leben so weit zu Vernunft und Recht übergehen wollen, daß sie sich mit den Christen zu einem bürgerlichen Verein verschmelzen können, so sollten sie bei uns aller Bürgerrechte verlustig erklärt werden, und man sollte ihnen, wie einst in Spanien, den Schutz aufsagen, sie zum Lande hinausweisen[6]).“

---

1) A. a. O., S. 248.
2) A. a. O., S. 250.
3) A. a. O., S. 258.
4) A. a. O., S. 259.
5) A. a. O., S. 262.
6) A. a. O., S. 263.

Dieser Vorschlag verhüllt Friesens eigentliche Gedanken mehr, als daß er sie enthüllte. Denn was stellt er sich unter dieser Verschmelzung der Juden mit den Christen zu einem bürgerlichen Vereine vor? Hat er doch eben erst die physische Artung des Juden als erstes Kriterium seines Wesens hervorgehoben! So scheint seine eigentliche Meinung auf das Verschwinden des Judentums überhaupt zu zielen, sei's, daß die Juden vom Wirtsvolk völlig aufgesogen werden, sei's, daß ihre völlige Ausweisung beschlossen wird.

Goethe enthält sich in seinem Briefe an Boisserée jeglichen Urteils über den Aufsatz von Fries. Aber man spürt sehr deutlich, daß er mit seinem Herzen auf seiten des „grimmigen Judengegners" steht, mag er vielleicht auch nicht mit allen seinen Gedanken einverstanden gewesen sein. Daß er sie jedoch im ganzen bejahte, geht schon daraus hervor, daß er die Verordnung, die den Juden verbietet, in Jena zu nächtigen, ausdrücklich eine „löbliche" nennt. In dieser Hinsicht hatte sich an seinen Anschauungen nichts geändert. Denn schon 1797 berichtet er von seiner Schweizer Reise über Heilbronn mit unmißverständlicher, wenn auch schweigender Zustimmung: „Es werden keine Juden hier gelitten[1])."

Die Schrift von Rühs, die den Gegenstand des Friesschen Berichts bildete, hatte auch sonst Beachtung gefunden und mehrere Gegenäußerungen hervorgerufen. Rühs hat auf alle diese Angriffe, namentlich auf den eines Kirchenrates Ewald, in einer neuen Schrift, „Die Rechte des Christentums und des deutschen Volkes. Verteidigt gegen die Ansprüche der Juden und ihrer Verfechter" (Berlin 1816), erwidert, von der nur zu bedauern ist, daß sie Goethe nicht zur Kenntnis gelangte. Er hätte sich in manchen seiner Gedanken hier bestätigt gefunden.

Rühs verweist da auf den engen Zusammenhang zwischen Politik und Religion, um „die Unverträglichkeit des Christentums und der Deutschheit mit dem Judentum und der Jüdischheit auseinanderzusetzen". Er tut damit nichts anderes als Goethe, wenn er in den „Wanderjahren" den Juden jeglichen Anteil an der christlichen Kultur abspricht. Rühs bekämpft die Ansicht seiner Gegner, daß zwischen Deutschen und Juden „kein anderer Unterschied stattfinde als nur die unbedeutende Verschiedenheit der Religion" (S. 12). Der Ausdruck „Konfession" sei daher völlig unschicklich für das Judentum, da Konfession nur eine besondere Ansicht innerhalb derselben Religion bedeute. Wiederum urteilt auch Goethe nicht anders, wenn er im 13. Buch von „Dichtung und Wahrheit" auf den immer weiter um sich greifenden „Humanismus" zu sprechen kommt: „Ein Damm nach dem andern war durchbrochen. Die Duldsamkeit der Religionsparteien gegeneinander ward nicht bloß gelehrt, sondern ausgeübt, und mit einem noch größeren Einflusse ward die bürgerliche Verfassung bedroht, als man Duldsamkeit gegen die Juden mit Verstand, Scharfsinn und Kraft der gutmütigen Zeit anzuempfehlen bemüht war[2])."

Es geht Goethe gar nicht um die Argumente für diese Duldsamkeit. Er billigt ihnen — man kann nicht objektiver sein — Verstand, Scharfsinn und Kraft zu. Aber diese logischen Argumente sind hier sozusagen nicht zuständig, werden gar nicht diskutiert. Goethe lehnt sie vielmehr von vornherein ab, ohne überhaupt

[1]) Bd. 29, S. 58.
[2]) Bd. 24, S. 143.

auf sie einzugehen, weil sie eine politische Gefahr bedeuten für eine, wie er sie etwas geringschätzig nennt, gutmütige Zeit, die sich dadurch überwältigen läßt. Daß sich Goethe nicht der Duldsamkeit der christlichen Religionsparteien widersetzt, ist selbstverständlich; aber in der Anwendung dieser Grundsätze auf die Juden sieht er eine Bedrohung der bürgerlichen Verfassung, also des Staates.

Rühs vermag das in dieser Schrift noch klarer und entschiedener zum Ausdruck zu bringen als in der vorigen. Daß die Juden eine Nation für sich bilden, woran, wie er sagt, vor 1815 kein Schriftsteller gezweifelt habe, ist ihm selbstverständlich; und er stellt von seinem Standpunkt aus die Frage, ob man den Unterschied zwischen den Ausdrücken „deutscher Jude" und „jüdischer Deutscher" nicht fühle. Und dieser sein Standpunkt ist unmißverständlich der rassische, wenn er als erstes Merkmal, durch das ein Volk vom andern sich unterscheidet, die Abstammung nennt. „Stammen die Juden von Deutschen ab", fragt er, „oder haben sich ihre Stammväter so mit den Deutschen vermischt, daß eine Verschmelzung entstanden ist, wie's hin und wieder Slawen, Franzosen usw. getan haben. Wenn — um mich eines für meine Gegner gewiß leicht verständlichen Ausdrucks zu bedienen — in einem Volke ein Achtel oder Viertel Prozent fremder Mischung ist, so wird dadurch seiner Eigentümlichkeit eben nicht sehr geschadet. Die christlichen Deutschen waren schon deutsch, ehe sie Christen waren, aber auch die deutschen Juden, seit wann sind doch diese Deutschen zum Judentum übergetreten? Wie heißt ihr Bonifacius? . . . Ist die deutsche Sprache der Juden nicht immmer eine fremde, erlernte, die sie . . . erst durch das Hebräische verstehen gelernt haben? . . . Wenn also die Juden keine Juden, sondern Deutsche sein sollen, so weiß ich überhaupt nicht, wie und auf welche Art man Völker unterscheidet" (S. 25).

Aber Rühs bleibt bei solchen Erkenntnissen nicht stehen, sondern zieht die praktischen politischen Folgerungen daraus. Das gilt zunächst für die sogenannten allgemeinen Menschenrechte, die für Rühs angesichts eines bestimmten, gegebenen politischen Zustandes bloße Begriffe sind. „Sie können nur durch ein Individuum geltend gemacht werden, und auf eine äußere, bestimmte Weise nur in einem bestimmten Volk" (S. 28). „In ihren Menschenrechten werden die Juden nicht im mindesten gekränkt, wenn sie von bürgerlichen Rechten eines andern Volkes ausgeschlossen sind . . . Natürliche Rechte gegen die Deutschen haben die Juden gar nicht" (S. 28).

Alle besonderen Merkmale zusammengenommen machen für Rühs die Seele des Volkes aus. „Es muß sie als sein höchstes Gut betrachten, und gerade wie der einzelne seine Seele zu läutern und zu veredeln suchen; jedem Menschen liegt es ob, seine Individualität zu behaupten; durch eine flache Nachäfferei anderer, durch die Annahme fremder Eigentümlichkeiten wird sie entstellt, verwirrt und artet aus; ebenso muß auch die Volkstümlichkeit leiden, wenn man sie nicht in ihrer Reinheit erhält, sie durch Vermischung mit anderen Völkern verderblichen Einwirkungen bloßstellt; ihre ganze Entwicklung nimmt einen verkehrten Gang" (S. 29 f.). Natürlich können die Juden nichts anderes vertreten als ihr Volkstum, das Judentum, die Jüdischheit, wie Rühs auch sagt, „mithin gerade das Gegenteil, was die Deutschen wollen, das Christentum und die Deutschheit" (S. 33). So ist

diese Stimme eine der frühesten und besonnensten derer, die sich warnend gegen die drohende Überfremdung erhoben. Goethe steht solchen Anschauungen nicht fern, wenn man sich an Lenardos Mahnung erinnert, im neuen Staate, denn darum geht es in dem Programm, das er entwirft, keinen Juden zu dulden. Von da aus wird denn auch deutlich, daß es sich in jenem Ausbruch gegen das neue Judengesetz in Sachsen-Weimar nicht um das Gepolter eines mißmutigen Greises handelt, sondern um einen Akt der Abwehr, der notwendig aus Goethes ganzer Haltung in der Frage erfolgen mußte. „Ich war kaum gegen 6 Uhr in Goethes Zimmer getreten", berichtet der Kanzler von Müller vom 23. September 1823[1]), „als der alte Herr seinen leidenschaftlichen Zorn über unser neues Judengesetz, welches die Heirat zwischen beiden Glaubensverwandten gestattet, ausgoß. Er ahndete die schlimmsten Folgen davon, behauptete, wenn der Generalsuperintendent Charakter habe, müsse er lieber seine Stelle niederlegen, als eine Jüdin in der Kirche im Namen der heiligen Dreifaltigkeit trauen. Alle sittlichen Gefühle in den Familien, die doch durchaus auf den religiösen ruhten, würden durch ein solch skandalöses Gesetz untergraben..." Das ist, wie gezeigt worden ist, kein neuer und vereinzelter Ton, sondern nur der Schlußakkord aus Stimmen, die je länger, je lauter sich im Werke Goethes geltend machen und die letztlich aus jener geistigen Mitte kommen, jener Anschauung einer organischen Lebenseinheit, für die Goethe den Namen Volkheit hat.

Überblickt man Goethes Äußerungen über die Juden im Zusammenhang, so ist eine immer kritischer werdende Haltung nicht zu verkennen. Unabhängig davon ist seine Stellung zu einzelnen Juden, wie er sich ähnlich dem Christentum gegenüber, soweit seine Person in Frage steht, anders verhält, als dort, wo er dafür als für die staatliche Religion eintritt. Die Judenfrage als ganze ist für Goethe durchaus eine organische, eine solche der Abstammung, also biologischen Erbes gewesen. Seine Ablehnung der Judenemanzipation wurzelt in der Überzeugung, daß die Juden innerhalb des deutschen Volkes einen Fremdkörper bilden, der das Wirtsvolk in seiner Lebensform zu bedrohen beginnt. Diese Überzeugung aber, und das ist das Entscheidende, steht nicht vereinzelt in Goethes Weltbild, sondern im unmittelbaren, wachstümlichen Zusammenhang mit seinen Grundanschauungen vom Wesen des Lebens überhaupt, die er durch jahrelange naturwissenschaftliche Studien gefestigt hat. Damit aber ist seine Stellung zu den Juden im ganzen und nach allen Seiten seiner Weltanschauung verwurzelt, so daß nun umgekehrt, von der Totalität dieser Weltanschauung aus gesehen, Goethe die Judenfrage gar nicht anders beantworten konnte, als er es tat. Seine negative Haltung in dieser Frage, die sich praktisch als Abwehr der Emanzipation, als Abneigung gegen den Typus Jude äußert und den normativen Charakter einer für das ganz deutsche Volk gültigen Lebensmaxime hat, schließt sein Verhalten einzelnen Juden gegenüber nicht aus, sondern ein. Weil er im Juden das, was er Daimon nannte, die artgeprägte Substanz sowohl wie Seele, aufs entschiedenste lebendig, tätig und wirksam sieht, so lebendig, daß es sich durch alle Zeiten rein zu erhalten vermochte, eben darum interessiert ihn der einzelne Jude und bedeutet ihm das Judentum als Ganzes eine Gefahr. Nicht, weil er sein Volk für schwächer hält!

[1]) Gespräche, Bd. 3, S. 12.

Es ist ihm vielmehr genau so ein Individuum, d. h. artgeprägte Form, wie das Judentum, aber es ist anders geprägt, und diese seine andere Prägung will er ihm erhalten wissen.

Goethe haßt die Juden nicht. Er studiert sie zeitlebens und umfaßt mit demselben gerechten, scharf beobachtenden Blick ihre guten wie schlechten Eigenschaften. So ist seine „Toleranz" zu verstehen, als die beobachtende Haltung eines Mannes, der ein fremdes Lebewesen in seinem Bereich und Eigenwerte gelten läßt, dem aber nicht einfällt, ja gar nicht einfallen kann, sich mit diesem Leben zu identifizieren oder es allzunah an sich herankommen zu lassen. „Des Menschen Leben lebt in seinem Blut", der Mensch ist kein Homunkulus, durch Mischung — „denn auf die Mischung kommt es an" — gemächlich komponiert, in einem Kolben verlutiert und gehörig kohobiert. So sieht ihn der lebens- und wirklichkeitsblinde Wagner. Goethe wußte es anders und besser. Er wußte um das Geheimnis von Zeugung und Empfängnis, um den zarten Punkt,

> . . . aus dem das Leben sprang,
> Die holde Kraft, die aus dem Innern drang,
> Und nahm und gab, bestimmt, sich selbst zu zeichnen,
> Erst Nächstes, dann sich Fremdes anzueignen.

Karl Marx

Von
Ottokar Lorenz

In seinem Kampf um die Herrschaft über die Völker bedient sich heute das Judentum in der ganzen Welt der marxistisch-kommunistischen Lehre. Rußland hat 20 Jahre einer jüdisch-kommunistischen Schreckensherrschaft hinter sich. In Spanien tobt seit vielen Monaten ein furchtbarer Bürgerkrieg. Andere Länder sind vom gleichen Schicksal bedroht und heute schon durch revolutionäre Streiks stärkstens beunruhigt. Nur wenige Völker haben es vermocht, sich endgültig vor den Gefahren der marxistischen Vergiftung zu schützen. Gegen diese Völker aber wird in der übrigen Welt planmäßig Mißtrauen genährt.

Die kommunistische Internationale ist heute zu einer solchen Weltgefahr geworden, daß sie bereits Großmächte gezwungen hat, zum Zwecke der Abwehr Verträge miteinander zu schließen. Es muß deshalb für den, der heute Geschichte erlebt und Geschichte schreibt, eine der wesentlichsten Aufgaben sein, sich über die Ursprünge dieser Weltgefahr Rechenschaft abzulegen.

Auch die Bewegungen des Niederganges und der Zersetzung gehen nicht nur auf Schwächeerscheinungen im Gemeinschaftsleben zurück, sondern auf Männer eines starken Willens — nicht freilich Träger eines großen *schöpferischen* Willens, aber doch eines fanatischen Geistes der *Zerstörung*. Am Anfang der Bewegung, die heute fast die ganze Welt beunruhigt und die vor wenigen Jahren noch das Gebäude des deutschen Staates erschütterte, steht jener Mann aus dem Geschlechte Mardochai, der sich Karl Marx nannte.

Es wird wenige Männer geben, deren Bedeutung für die Geschichte der Judenfrage größer wäre als die von Karl Marx. Wie auch umgekehrt das Wirken von Marx erst dann historisch zu verstehen ist, wenn wir es im Gesamtzusammenhang des jüdischen Problems betrachten. Die Wissenschaft des hinter uns liegenden Zeitalters hat sich aber so ängstlich bemüht, dieses Problem zu vermeiden, daß trotz der bergehoch aufgetürmten Literatur über Karl Marx und den Marxismus fast alle Grundlagen für die Erforschung dieser Zusammenhänge erst neu geschaffen werden müssen.

Diese Forschung begegnet heute allerdings ungewöhnlichen sachlichen Schwierigkeiten, da wesentliche Dokumente wie z. B. der Briefwechsel zwischen Karl Marx und Moses Heß auf rätselhafte Weise aus dem Nachlaß von Marx verschwunden sind, bevor irgendeine Auswertung vorgenommen worden war. Völlig ungeklärt ist bisher auch das Verhältnis von Marx zu den Londoner Roth-

schilds und zu Montefiore, deren Namen in dem Briefwechsel Marx-Engels auffallend häufig auftauchen, ohne daß freilich aus den veröffentlichten Briefstellen weitere Schlüsse gezogen werden könnten.

Darüber hinaus fehlt auch jede Untersuchung über das zeitweise recht enge Verhältnis von Marx zu dem englischen Politiker David Urquhart, der das Haupt einer Gruppe war, die in allen Ländern der Welt eine offenbar nicht bedeutungslose Rolle in der revolutionären Bewegung spielte. Es fehlt sogar eine Spezialuntersuchung über die Rolle, die Karl Marx in der Revolution von 1848/49 gespielt hat, trotzdem hierüber reiches Material in den fast vollständig erhaltenen und leicht zugänglichen Nummern der von Karl Marx damals redigierten „Neuen Rheinischen Zeitung“ vorhanden ist.

Alles in allem fehlt uns nicht nur eine Darstellung über die jüdischen Verbindungen von Marx und die Hintergründe seiner Politik, sondern uns ist seine Politik überhaupt durch keine eindringende Darstellung bekannt. Die vorhandene Literatur beschränkt sich fast durchweg auf eine Auseinandersetzung mit den theoretischen Leistungen von Marx, so als ob es bei einem Menschen, der sein Leben lang daran gearbeitet hat, die Welt aus den Angeln zu heben, und von dem die in der ganzen Weltgeschichte gewaltigste planmäßige Zersetzungsarbeit ihren Ausgang genommen hat — als ob es bei einem solchen Menschen völlig unwichtig wäre, seine politische Tätigkeit und Wirksamkeit zu untersuchen. In Wahrheit vermag uns erst die Kenntnis des Politikers Marx zum Verständnis des Theoretikers Marx zu verhelfen.

In dem Bild, das wir von Marx besitzen, bestehen die von mir aufgezeigten Lücken nach wie vor und hier liegen geradezu vordringliche Probleme unserer historischen Arbeit. Immerhin glaube ich, einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntnis dieses Mannes allein schon dadurch geliefert zu haben, daß ich bei meinen Untersuchungen nicht die marxistische Politik als eine Folgerung theoretischer Spekulationen behandelt habe, sondern die Theorien von Marx als eine Auswirkung seines politischen Willens erkenne. Die Erkenntnis dieses politischen Willens setzt allerdings eine Erkenntnis der Gesamtpersönlichkeit voraus und führt somit zwangsläufig in die Fragen hinein, die durch die jüdische Abstammung von Marx gegeben sind.

Auf den ersten Blick erscheint es merkwürdig, daß gerade von einem Juden die schärfsten Angriffe gegen das kapitalistische Wirtschaftssystem gerichtet worden sein wollen, das doch in der Leugnung aller Gemeinschaftsbindungen der wirtschaftenden Menschen, in der schrankenlosen Freiheit des persönlichen Erwerbsstrebens, sowie in der Herrschaft des abstrakten Geldes und Kreditkapitals über die schaffenden Menschen bestimmte Züge aufweist, die gerade den Juden besondere Wirkungsmöglichkeiten geben. Der Gegensatz zwischen Marxismus und Kapitalismus ist aber nur für diejenigen das Zentralproblem, die sich auf die Betrachtung der ökonomischen Theorien von Marx beschränken. Er rückt bereits an den Rand, wenn wir uns eingehender mit der materialistischen Geschichtstheorie und der Klassenkampftheorie beschäftigen, und er wird vollends zur Nebensache, wenn wir das praktisch-politische Wirken von Marx untersuchen.

In der Entwicklung des jungen Marx suchen wir vergebens nach irgendwelchen antikapitalistischen Gedanken oder Gefühlen. Ganz andere Leidenschaften haben seinen Weg bestimmt. Wir besitzen einen Brief des jungen Marx an seinen Vater aus den Jahren, wo er sein Studium an der Hochschule begann. Damals war die ganze akademische Jugend im Bann der Hegelschen Philosophie. Marx aber versuchte sich sofort daran, diese Philosophie zu widerlegen und die geistige Großmacht Hegels zu stürzen. Welch ein dämonischer Trieb, jede fremde Autorität zu beseitigen, um die eigene Autorität an ihre Stelle zu setzen, drückt sich bereits in dieser ersten selbständigen Arbeit aus, die Marx in Angriff genommen hat. Er berichtet dem Vater: „Ich schrieb einen Dialog von ungefähr 24 Bogen: Kleantus oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie . . . Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte mich einigermaßen bekannt gemacht, die mir unendliches Kopfbrechen verursacht und so geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in die Arme. Vor Ärger konnte ich einige Tage gar nicht denken . . .“[1])

Hegel als fremde Autorität ist also für Marx von vornherein der Feind. Und als seine Arbeit nicht das Ziel erreicht, diesen Feind zu vernichten, als sein eigenes Gedankengebäude ihm vielmehr die Richtigkeit des Hegelschen Systems bestätigt, da glaubt er seiner eigenen Arbeit nicht mehr. Er verwirft sie und vernichtet sie, denn er glaubt nur an seinen Haß gegen die fremde geistige Macht. Was die ganze theoretisch-wissenschaftliche Arbeit für Marx bedeutet, kann kein Beispiel sinnfälliger klarmachen als jener erste mißlungene Versuch, die Schärfe des eigenen Intellekts zur Waffe des revolutionären Willens zu schmieden. Auch die Wissenschaft und die Philosophie sind für den Juden etwas anderes als für den Deutschen. Wenn in uns der faustische Drang nach Erkenntnis lebt, wenn wir unser ganzes Wesen einsetzen für das Ringen um die Wahrheit, so ist für den Juden die wissenschaftliche Arbeit — wie jede Tätigkeit — ein Mittel, um persönliche Zwecke zu erreichen, um seinen Willen durchzusetzen und andere Menschen durch die Kraft des eigenen Intellekts zu bezwingen. Und in der Tat konnte Marx gerade in jener Zeit, wo die Gläubigkeit der deutschen Menschen zu einem Glauben an die Wissenschaft geworden war, keine stärkere Waffe finden, um den deutschen Geist zu bezwingen, als die Produktion jener theoretischen Werke, die sich von der deutschen Wissenschaft das gelehrte Aussehen borgten, um die revolutionären Ziele des eigenen Willens als wissenschaftliche Wahrheit den deutschen Menschen aufzuschwätzen.

Eine Linie geht von diesem Manuskript des jungen Studenten, das die geistige Großmacht Hegels vernichten sollte, bis zu jenem revolutionären Riesenwerk des Kapitals, das Karl Marx bis zu seinem Tode beschäftigte. Als der erste Band des Kapitals erschienen war, schrieb Marx triumphierend an Engels: „Ein Buch von

[1]) Brief an den Vater. Mehring, Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. I 19.

50 Bogen, was so gelehrt aussieht (sic!) und sogar griechische Noten enthält", werde der Herr von Bismarck nicht so leicht verbieten können.

Wer an ein solches Werk mit der Professorenfrage der richtigen Einordnung in die ökonomische Wissenschaft herangeht, dessen historisches Erkenntnisvermögen steht im umgekehrten Verhältnis zu seiner Gelehrsamkeit. Was Marx da als Wissenschaft ausgibt, ist eine Predigt der sozialen Revolution.

Aber noch ist es ein weiter Weg, bis Marx in den sozialen Kämpfen und damit in der ökonomischen Theorie das geeignetste Mittel zur Durchsetzung seiner revolutionären Leidenschaften findet.

Marx entwickelte sich zunächst folgerichtig von der revolutionären Philosophie zur revolutionären Politik. Konnte er sich an den deutschen Hochschulen nicht durchsetzen, so mußte er versuchen, den reaktionären Staat zu stürzen, der ihm dort die Wirkungsmöglichkeit verbaute. Er versuchte sich als Journalist und wurde im Mai 1842 Mitarbeiter, im Oktober Redakteur an der „Rheinischen Zeitung". Dieses im Einverständnis mit Camphausen und Hansemann gegründete Organ des aufstrebenden rheinischen Kapitalismus war eines der radikalsten Blätter des damaligen Preußens. So hat Marx seine politische Laufbahn begonnen als Redakteur an einer Zeitung, die einen Feind der kapitalistischen Wirtschaftsordnung gewiß niemals als Schriftleiter angestellt hätte, wohl aber einen Feind des reaktionären Staates.

Auch das kapitalistische System muß einem Staat feindlich sein, in dem die Ideale der Ehre und Pflichterfüllung maßgebend sind. Das Geld kann nur dort herrschen, wo alles käuflich ist. Deswegen muß der Parlamentarismus und die moderne Demokratie jedem, der die Allmacht des Großkapitals wünscht, als die gegebene Regierungsform erscheinen.

In diesen Kampf gegen den reaktionären Staat also hat der junge Marx sich mit den ersten Verfechtern einer kapitalistischen Wirtschaft in Deutschland gefunden. Aber bald mußte Marx die Erfahrung machen, daß diese Kapitalisten ihren Kampf gegen den Staat sofort aufgaben, wenn ihr Geld dabei in Gefahr geriet.

Im März 1843 drohte die preußische Zensur ein Verbot der Rheinischen Zeitung an, das die Geranten der Zeitung durch eine schwächere Haltung des Blattes glaubten rückgängig machen zu können. Daraufhin trat Marx aus der Redaktion der Rheinischen Zeitung aus. Er sah, daß den Aktionären die Rettung ihres Kapitals das wichtigste war, als sie zu wählen hatten zwischen der Preisgabe der politischen Gesinnung und der Preisgabe des in das Zeitungsunternehmen gesteckten Geldes.

Marx hatte nicht mit diesen Bürgern zusammen Geld verdienen wollen, er wollte mit ihnen den preußischen Staat stürzen. Als die entschiedensten Vertreter des oppositionellen Bürgertums schon bei der ersten unbedeutenden Kraftprobe so kläglich versagten, da wandte sich Marx voll Verachtung vom deutschen Bürgertum ab. Er suchte andere Kampfgenossen für seine revolutionären Ziele, Männer, die nichts zu verlieren hatten und deshalb vor keiner Gefahr zurückschreckten. Das allein führte ihn zur Arbeiterschaft, mit der er sonst nichts gemein hatte.

Die revolutionären Ziele von Marx blieben genau die gleichen, die sie vorher gewesen waren. Nur in den Methoden seiner Propaganda stellte er sich vom Bür-

ger auf den Proletarier um. Man erkennt das sehr deutlich an den Aufsätzen, die Marx 1843/44 für die deutsch-französischen Jahrbücher schrieb.

Im „Briefwechsel von 1843", der die deutsch-französischen Jahrbücher eröffnet, ist Marx' erster Brief noch allein auf den politischen Kampf gegen den Despotismus der preußischen Regierung abgestellt. Marx fordert den Sieg der Französischen Revolution über den deutschen Patriotismus, er behauptet, der kleinste Holländer sei noch ein Staatsbürger gegen den größten Deutschen. Der ganze Brief ist ein leidenschaftlicher Aufruf zur Revolution. Auch das Thema des zweiten Briefes ist der Kampf gegen die preußische Monarchie. Aber hier wird zugleich das Spießbürgertum angegriffen als die Grundlage dieser Monarchie. Der Kampf gegen die geistige und politische Rückständigkeit des Spießbürgers wird angefacht dadurch, daß er zugleich als Kampf gegen die Stellung der besitzenden Klassen dargestellt wird.

Der Kampf gegen den Besitz ist also bei Marx ganz eindeutig ein Kampf gegen den reaktionären Spießbürger als die Grundlage der absoluten Monarchie. Nicht die Unzufriedenheit mit den sozialen Verhältnissen macht Marx zum Gegner der Monarchie; sondern um den Kampf gegen die Monarchie zu aktivieren, bedient sich Marx des sozialen Ressentiments gegen die Besitzenden und als kluger Propagandist wird er diesen Kampf gegen den Besitz darstellen als Kampf gegen die gehässigste Form des Besitzes, gegen das Kapital.

Damit gewinnt Marx die Möglichkeit, den sozialen Befreiungskampf der Arbeiterschaft einzufügen in seinen politischen Kampf gegen die Monarchie. Der Inhalt seines Kampfes bleibt der Kampf gegen die Reaktion und gegen die Monarchie, aber in der Form wird es ein Kampf gegen den Besitz. So wird Marx Kommunist.

Der Klassenkampfgedanke, der sich hier in der Wendung gegen den Besitz angekündigt hat, wird bereits schärfer formuliert in der „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", die gleichfalls in den deutsch-französischen Jahrbüchern enthalten ist.

Hier zuerst stellt Marx die Geschichte als Geschichte von Klassenkämpfen dar, hier zuerst bringt er den Begriff des Proletariats, „die künstlich produzierte Armut", hier zuerst entwickelt er den Kommunismus aus den Lebensbedingungen des Proletariats.

Sehr charakteristisch für die inneren Antriebe von Marx ist der Aufbau seines Zukunftsprogramms. Er geht nicht von der Frage aus: welche Bedürfnisse hat das deutsche Proletariat? Wie kann ihm geholfen werden? Er geht nicht von der Frage aus: Wie kann der Sozialismus in Deutschland verwirklicht werden? Marx fragt: Wie kann das Ancien regime in Deutschland gestürzt werden? Und er antwortet: Nur durch die proletarische Revolution, nur durch den Sozialismus. Proletariat und Sozialismus sind ihm Mittel zum Zweck.

Es ist oft und gern in der wissenschaftlichen Literatur behauptet worden, der Kampf des deutschen Arbeiters um sein Lebensrecht habe die Form des Klassenkampfes annehmen müssen. Der Marxismus also sei eine historische Notwendigkeit gewesen.

Wir wissen heute, daß der Kampf des deutschen Arbeiters um sein Lebensrecht im Marxismus die Erfüllung seines Strebens gar nicht finden konnte, weil nur die Wiedergewinnung der völkischen Gemeinschaft und nicht ihre Zerstörung das Lebensrecht des Arbeiters zu sichern vermag. Wer uns aber einwenden würde, daß wir mit diesem Urteil Gedanken der heutigen Zeit übertragen auf eine Zeit, die diese Gedanken noch gar nicht zu fassen fähig war, der möge sich daran erinnern, welche Möglichkeiten einer Behandlung der sozialen Frage in der damaligen Zeit selbst bereits im Ansatz vorhanden waren.

Die Verwüstungen, die die kapitalistische Entwicklung in unserem Volk angerichtet hatte, waren nicht etwa von Marx als einzigem erkannt worden. Weitling und die kommunistischen deutschen Handwerksburschen in Paris und London verkündeten damals vom Standpunkt des neu entstehenden deutschen Proletariats, Lorenz Stein vom Standpunkt des deutschen Staatsgedankens, Friedrich Engels vom Standpunkt des deutschen Bürgertums, daß die Arbeiterfrage gelöst werden müsse. Sie alle haben schon um eine Lösung gerungen, bevor Marx auf die Frage überhaupt nur aufmerksam wurde. Sie alle fühlten, daß hier ein neues Problem emporwuchs, das die Gemeinschaft in der sie lebten, zu sprengen drohte. Und sie waren innerlich ergriffen von der Aufgabe, diese Gefahr zu beseitigen, jeder von seinem Standpunkt aus. Umgekehrt Karl Marx: Er sucht nach einer Möglichkeit, die deutsche Gesellschaft zu sprengen, und findet sie in der sozialen Frage. Marx beschäftigt sich mit der sozialen Frage, um seine Politik durchzusetzen, die anderen kommen zur Politik, um die soziale Frage zu lösen.

In den Schäden der kapitalistischen Entwicklung sieht Marx als Jude nicht eine Gefahr, sondern lediglich eine revolutionäre Möglichkeit zur Durchsetzung seiner Machtpolitik. Obwohl also Marx der sozialistischen Bewegung innerlich völlig fremd war, ist es ihm gelungen, dieser Bewegung seine Richtung aufzuzwingen, denn er war der bedeutendste Kopf und der leidenschaftlichste Wille unter allen denen, die sich damals mit der Arbeiterfrage beschäftigten. Lorenz Stein wird von den Herrschenden nicht gehört, Friedrich Engels unterliegt der dämonischen Persönlichkeit von Marx, mit seiner Hilfe wird Weitling in den nächsten Jahren aus der Führung der deutschen Arbeiterbewegung verdrängt, und Marx selbst setzt sich an ihre Spitze.

Mit Marx setzt sich der Gedanke des Klassenkampfes in der deutschen Arbeiterbewegung durch, der allen Deutschen, die sich um die Lösung der Arbeiterfrage bemüht hatten, völlig fern gelegen hatte. Nicht aus dem Zwange der Verhältnisse, nicht aus den Notwendigkeiten der historischen Situation ist der Gedanke des Klassenkampfes geboren, sondern aus der revolutionären Machtpolitik des Juden Karl Marx.

Alles, was Marx in seinem ferneren Leben an Gedanken und Theorien produziert hat, dient der Untermauerung dieses Klassenkampfgedankens. Das ganze Riesenwerk des „Kapitals" ist ein einziger Versuch der wissenschaftlichen Beweisführung, daß der Kampf zwischen Arbeit und Kapital naturnotwendig ist und daß der Arbeiter diesen Kampf um jeden Preis führen muß, wenn er überhaupt leben will. Alle jene revolutionären Theorien, die dort mit einem unendlichen Wust von Gelehrsamkeit umgeben sind und aus streng wissenschaftlicher

Beweisführung entstanden zu sein scheinen, sind bereits Jahrzehnte vor dieser wissenschaftlichen Beweisführung in den Propagandaschriften der vierziger Jahre enthalten (Freihandelsrede, kommunistisches Manifest, Lohnarbeit und Kapital usw.).

Da finden wir schon die Ausbeutungstheorie, die den Proletarier lehrt, daß ihm sein Arbeitsertrag gestohlen wird, daß er sein Recht also nur finden kann durch einen Kampf gegen die kapitalistischen Ausbeuter. Wir finden die Verelendungstheorie, die den Arbeiter an jeder Besserung seiner Lebenslage verzweifeln läßt, solange die Macht des kapitalistischen Systems, die Herrschaft der Bourgeoisie nicht gebrochen ist. Wir finden die Konzentrationstheorie, die trotz dieser verzweifelten Aussichten den Proletarier an den sicheren Endsieg glauben läßt, weil ja die Kapitalisten nach den Gesetzen ihres eigenen Wirtschaftssystems immer weniger werden müssen — und die Proletarier immer mehr.

Erst in einem sehr viel späteren Abschnitt seines Lebens hat Marx alle diese Theorien des Klassenkampfes mit jener wissenschaftlichen Beweisführung umgeben, die dann allerdings das gesamte Interesse unserer Gelehrten für sich allein in Anspruch nahm. Das Herumkratzen an der wissenschaftlichen Schale der Klassenkampftheorie mag gut und nützlich sein. Nur sollte man darüber den politischen Kern nicht vergessen. Er ist in den Propagandaschriften der vierziger Jahre deutlich sichtbar, im „Kapital" dagegen ist er völlig unsichtbar gemacht.

In der „wissenschaftlichen" Beweisführung wird der Klassenkampf dargestellt als Kampf zwischen Kapital und Arbeit, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten. Auch die politische Propaganda des Marxismus nimmt ihren Ausgang vom Kampf gegen die Ausbeutung, aber er wird völlig umgedeutet zu einem Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie, d. h. gegen das gesamte Bürgertum. So entfacht Marx einen Kampf gegen die Volksgemeinschaft, wo es sich doch um einen Kampf gegen die kapitalistischen Ausbeuter handelt, die sich selbst außerhalb der Gemeinschaft stellen!

Während in der wissenschaftlichen Beweisführung Marx ängstlich darüber wacht, alle Argumente auszuschalten, die das Kapital als selbst erarbeitetes Eigentum zu rechtfertigen suchen, und während er dort das Kapital geradezu als den Gegensatz dieses selbst erarbeiteten bürgerlichen Eigentums darstellt, lenkt er in seiner Propaganda den Haß gegen die Ausbeuterklasse unterschiedslos auf alle, die nicht Proletarier sind. Während Marx seine ökonomische Wissenschaft als Rechtfertigung des schaffenden Menschen in seinem Kampf gegen die kapitalistische Ausbeutung ausgibt, organisiert er durch seine revolutionäre Propaganda einen Kampf von Schaffenden gegen Schaffende, einen Kampf des schaffenden Proletariats gegen das schaffende Bürgertum. Es ist wahrhaft eine demagogische Meisterleistung gewesen, diese beiden grundverschiedenen Richtungen des marxistischen Klassenkampfes als eine einheitliche Richtung erscheinen zu lassen. Wer die Methode zur Durchführung dieses typisch jüdischen Schwindels kennenlernen will, der studiere das Kommunistische Manifest.

Marx wußte freilich, daß die Kluft, die er zwischen dem Proletarier und dem Bürger aufgerissen hatte, sich einmal wieder schließen würde, wenn es ihm nicht

gelang, alles zu zerstören, was den Proletarier irgendwie an die übrigen Schichten des Volkes binden konnte.

Mit der Wurzel wollte Marx alles vernichten und ausrotten, was den Proletariern mit dem ganzen Volke gemeinsam war, ja, er wollte ihnen beweisen, daß sie vollkommen andere Menschen wären. Alle religiösen, sittlichen und geistigen Werte, alle Ideale, die dem deutschen Arbeiter als deutschem Menschen eingepflanzt sind, bekämpft der Marxismus, indem er sie als „bürgerliche Vorurteile" bezeichnet, die nur dazu dienen sollen, das Volk zu verdummen und die kapitalistische Ausbeutung aufrechtzuerhalten. Marx verlangt vom Arbeiter, daß er mit diesen „Vorurteilen" bricht, wenn er sich aus seinem Elend erheben und die Herrschaft der Ausbeuter beseitigen will. So hämmerte er den Arbeitermassen ein, daß die Werte, die für alle Schichten des Volkes gelten, für das Proletariat keine Geltung haben. „Worauf beruht die gegenwärtige, die bürgerliche Familie?" fragt Marx im Kommunistischen Manifest. Und er antwortet: „Auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb." Für den Proletarier existiert sie nicht. „Sein Verhältnis zu Weib und Kindern hat nichts mehr gemein mit dem bürgerlichen Familienverhältnis." Was ist die Nation für den Arbeiter? „Die Arbeiter haben kein Vaterland." So ist auch der Staat für Marx nicht die Organisation der Volksgemeinschaft, sondern ein bürgerlicher Klassenstaat, der nur dazu dient, den Arbeiter zu unterjochen. Und so sucht Marx alles zu entwerten, jeden Glauben an etwas Höheres zu vernichten, damit es für den Arbeiter keinen anderen Lebensinhalt mehr gibt als den Klassenkampf, den Kampf um wirtschaftliche Interessen. „Der Arbeiter hat keine Ideale zu verwirklichen." „Die Gesetze, die Moral, die Religion sind für ihn ebenso viele bürgerliche Vorurteile, hinter denen sich ebenso viele bürgerliche Interessen verstecken." „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!"

Mit einem Kampf gegen den Kapitalismus hat diese Agitation überhaupt nichts mehr zu tun. Denn welche kapitalistischen Interessen könnten sich etwa hinter der Aufrechterhaltung der Familie verstecken? Gar keine! Aber jüdische Interessen verstecken sich hinter dem Kampf des Marxismus gegen alles, was dem deutschen Volke hoch und heilig ist! Der jüdische Geist ist an der Zerstörung aller dieser Werte interessiert, weil er ein Volk nur dann völlig beherrschen kann, wenn er es vorher seiner eigenen Art entfremdet hat. Genau wie der internationale Jude ist aber auch das internationale Kapital an der Zerstörung und Zersetzung dieser Werte interessiert. Denn es kann nur dort schrankenlos regieren, wo alles für Geld zu haben ist. Und die allgemeine Käuflichkeit wird stets um so größer sein, je mehr die Menschen den Glauben an etwas Höheres verlieren, je mehr sie ihre Ideale preisgeben und nur noch das Geld als ihren Gott anbeten. Der Staat, den Marx bekämpfte, wurde auch vom Kapital bekämpft, denn er erzog seine Bürger zu Ehre und Pflichterfüllung und zur Verachtung des Geldes. Das Ansehen, das die soldatischen Tugenden in diesem Staate genossen, die Sauberkeit, Bedürfnislosigkeit und Unbestechlichkeit seiner Beamten waren unübersteigliche Schranken für das Machtstreben der großen Geldleute ebenso wie für das jüdische Geltungsbedürfnis. Das hat auch dem Deutschen Reich jene erbitterte Feindschaft der ganzen demokratisch-kapitalistischen Welt eingetragen. Und als jene kapitali-

stischen Großmächte Deutschland mit Krieg überzogen, da fanden sie im Marxismus ihren besten Bundesgenossen im Innern unseres Volkes. Der marxistische Kampf, der angeblich der Befreiung des Arbeiters und der Vernichtung des Kapitalismus dienen soll, hat genau das Gegenteil davon herbeigeführt. Er lenkt die Erbitterung der ausgebeuteten Arbeitermassen gegen ihre eigene Nation, gegen den Staat, die Armee, das schaffende Bürgertum. Aus dem Befreiungskampf des Arbeiters hat er eine wahnwitzige Auflehnung gegen die Gemeinschaft und das Volkstum, gegen Bildung und Kultur, gegen Sitte, Recht und Religion gemacht. Der marxistische Klassenkampf richtet sich somit nicht gegen die Herrschaft des Kapitals, sondern gegen alles, was der schrankenlosen Herrschaft des Kapitals noch hindernd im Wege stand. Deshalb hat der Kampf, den Marx dem äußeren Anschein nach gegen das Kapital entfesselte, in Wirklichkeit nur zum Verderben und zur Selbstzerfleischung der schaffenden Menschen geführt und ist in jeder Weise den kapitalistischen Interessen förderlich gewesen.

Für Marx war die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft und die damit einhergehende Proletarisierung des Volkes nicht ein Verderben oder Unglück, dem er sich entgegenstellen wollte. Im Gegenteil hat Marx gerade darin einen Vorgang gesehen, der seinen eigenen Zielen und Wünschen entsprach. Denn je mehr das Volk entwurzelt wurde, um so mehr konnte der Einfluß seiner Lehre wachsen und das zersetzende Gift seines Geistes sich verbreiten.

So hat der Marxismus auch bei jeder Gelegenheit bewußt der kapitalistischen Entwicklung Vorschub geleistet. Seine politische Stoßkraft richtete sich von Anfang an gegen die Mächte der „Heiligen Allianz“ und nicht etwa gegen die Ursprungsländer des Kapitalismus England und Frankreich. Dies ist bereits von Friedrich Lenz in seinem zweibändigen Werk über „Staat und Marxismus“ nachgewiesen worden, einem der ganz wenigen einschlägigen Bücher, das der wissenschaftlichen Beachtung wert ist.

Im Innern der Staaten selbst hat der Marxismus das bodenständige Bauerntum bekämpft, wo er nur konnte. Er hat die Warenhäuser unterstützt, die den Mittelstand vernichteten, und gegen das Zentrum des Kapitalismus, gegen Bank und Börse, hat er überhaupt nichts unternommen. Ja, er hat sich keinen Moment gescheut, zynisch und offen die Interessen der Arbeiter selbst preiszugeben, wenn das zur weiteren Entfaltung der kapitalistischen Wirtschaft notwendig schien.

Das alles geht auf Marx selbst zurück, wie ich in meiner Arbeit über „Karl Marx und der Kapitalismus[1])“ nachgewiesen habe. Hier will ich nur einige Sätze anführen, die Marx im Jahre 1847 in seiner Rede über den Freihandel gesprochen hat. Er beweist in dieser Rede, daß die Lage der Arbeiter sich unter der Herrschaft des Freihandels noch verschlechtern werde. „Was ist der Freihandel? Die Freiheit des Kapitals ... Es bedeutet die Freiheit, welche das Kapital genießt, den Arbeiter zu erdrücken.“ Trotzdem fordert Marx am Schluß seiner Rede die Arbeiter auf, für den Freihandel einzutreten, denn „im allgemeinen ist heute das Schutzzollsystem konservativ, während das Freihandelssystem zerstörend wirkt. Es zersetzt die früheren Nationalitäten und treibt den Gegensatz zwischen Proletariat und

[1]) „Karl Marx und der Kapitalismus“. Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Hanseatische Verlags-Anstalt 1937.

Bourgeoisie auf die Spitze. Mit einem Wort, das System der Handelsfreiheit beschleunigt die soziale Revolution. Und nur in diesem revolutionären Sinn, meine Herren, stimme ich für den Freihandel".

Deutlicher kann man das Verhältnis des Marxismus zum Kapitalismus nicht aussprechen. Trotzdem der Arbeiter den Schaden davon hat, begrüßt Marx die Entwicklung des Kapitals und tritt für sie ein, denn der Kapitalismus „wirkt zerstörend", „zersetzt", verschärft die Klassengegensätze und „beschleunigt die soziale Revolution". Die Zerstörung und Zersetzung und die Erregung der sozialen Revolution, das ist aber das letzte und einzige Ziel des Marxismus. Aus der inneren Übereinstimmung des jüdisch-marxistischen Geistes mit dem jüdisch-kapitalistischen Wirtschaftssystem erklärt es sich, daß der marxistische Klassenkampf nicht die Befreiung des Arbeiters vom Joch des Kapitalismus bringen konnte, sondern im Gegenteil die Arbeiterbewegung zum Vorspann für den Siegeszug der kapitalistischen Ausbeuterinteressen machte.

Aus dieser Schau der inneren Triebkräfte, die das politische Wollen von Karl Marx bestimmen, gelingt es uns erst, ein historisches Verständnis seiner Theorien zu gewinnen.

Nur so erklärt sich jene merkwürdige Entwicklungstheorie, die besagt, daß der Proletarier auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung nicht gegen seine Feinde (die Kapitalisten) kämpft, sondern (mit den Kapitalisten zusammen und in ihrem Dienst!) gegen die Feinde seiner Feinde, d. h. gegen den absoluten Staat, die „reaktionären" Klassen usw. Im Kommunistischen Manifest ist diese Lehre aufgestellt, allerdings mit solchem propagandistischen Geschick, daß der harmlose Leser darin die Schilderung einer längst abgelaufenen Vergangenheit sieht, während der zweite Teil des Manifests — und erst recht die praktische Politik von Marx im Jahre 1848/49 — klarmacht, daß dies eine Anweisung für die Gegenwart sein soll.

Wenn Marx den Proletarier auffordert, „gegen die Feinde seiner Feinde" zu kämpfen, so paßt das nicht in die materialistische Geschichtstheorie, die alles geschichtliche Werden aus den Klasseninteressen erklärt. Aber Marx ändert nicht seine Politik nach seiner Theorie, sondern seine Theorie nach seiner Politik. So kommt auch in die materialistische Geschichtstheorie ein Bruch hinein, indem Marx schließlich noch die Klassen selbst als Triebkräfte der historischen Entwicklung ausschaltet und aus dem Kampf der Klasseninteressen einen Kampf der Wirtschaftsprinzipien macht, dessen Ablauf er dogmatisch bestimmt[1]).

Schließlich sind auch die Merkwürdigkeiten der ökonomischen Theorie des Marxismus nur aus den politischen Antrieben ihres Schöpfers zu erklären. Marx sucht das Verhältnis von Kapital und Arbeit und das Wesen der kapitalistischen Ausbeutung zu bestimmen durch eine Untersuchung über das industrielle Kapital.

„Man versteht daher", schreibt Marx im 4. Kapitel seines großen Werkes über das Kapital, „warum in unserer Analyse der Grundform des Kapitals . . . seine populären und sozusagen antediluvianischen Gestalten, Handelskapital und Wucherkapital, zunächst gänzlich unberücksichtigt bleiben."

[1]) Vgl. Lorenz, a. a. O., S. 100 ff.

Handelskapital und Wucherkapital werden in der weiteren Untersuchung von Marx nur als Abarten des industriellen Kapitals behandelt und ihre Profite werden als Abzweigungen des dem Lohnarbeiter durch das Industriekapital abgepreßten Mehrwerts erklärt. Diese Erklärung ist theoretisch offensichtlich falsch, denn Handelskapital und Wucherkapital hatten schon jahrhundertelang ihre Profite gemacht, bevor es überhaupt ein industrielles Kapital gegeben hat. „Man versteht" aber sehr wohl, warum Marx diesen theoretischen Fehler macht, wenn man die politischen Absichten kennt, die er mit seiner Theorie verfolgte. Niemals konnte Marx dem Proletarier klarmachen, daß er allein das Opfer der kapitalistischen Ausbeutung sei, wenn er vom Handelskapital oder Wucherkapital ausgegangen wäre. Niemals konnte er also den Poletarier von allen anderen Schichten des Volkes trennen, hätte er nicht im Kauf und Verkauf der Ware Arbeitskraft die „allein mögliche" Erklärung für die kapitalistische Ausbeutung gegeben. Nur durch die Mehrwertlehre konnte Marx beweisen, daß der Kampf gegen kapitalistische Ausbeutung allein das Proletariat angeht und nur durch die Beseitigung des Privateigentums gewonnen werden kann.

Was der Kampf gegen das Eigentum im marxistischen System bedeutet, können wir wohl erst heute ermessen, nachdem wir den Sieg des Bolschewismus in Rußland erlebt haben. Der Kampf gegen das Eigentum ist nicht ein Kampf gegen die Ausbeutung der schaffenden Menschen — die Ausbeutung ist ja heute in Rußland schlimmer als sie jemals war —, vielmehr hat die Abschaffung des Eigentums auf der Ebene der Wirtschaft die gleiche Bedeutung wie das Abschlachten der Intelligenz auf der Ebene der Politik. Es bedeutet die radikale Ausschaltung jeder arteigenen Führerschicht und die Ausschaltung der Möglichkeit, daß irgendeiner zu politischer oder wirtschaftlicher Selbständigkeit und Macht gelangen kann ohne den Willen der artfremden jüdischen Herren.

So können wir auch aus der Wirkung auf den politischen Willen zurückschließen. So können wir auf den politischen Willen, der das marxistische System beherrscht, auch aus der Wirkung wiederum zurückschließen. Das ist es, denke ich, was der Historiker kennen muß: Die Überwindung des Marxismus konnte uns erst gelingen, als unser Volk das marxistische System als Auswirkung eines fremden Willens kennen lernte und als es den artfremden Willen der Zerstörung dank Adolf Hitler überwand im Willen zum Leben nach der eigenen Art.

So können wir auf den politischen Willen, der das marxistische System beherrscht, auch aus seinen Wirkungen wiederum zurückschließen. Das ist es, denke ich, was der Historiker erkennen muß: Nicht die Theorie als Theorie, sondern den Willen, der dahinter steht. Und das eine werden wir aus der Politik wohl lernen können: Der Kampf gegen den Marxismus war solange zum Scheitern verurteilt, solange er als ein Kampf gegen die falsche marxistische Theorie geführt wurde. Die Überwindung des Marxismus konnte uns erst gelingen, als unser Volk das marxistische System als Auswirkung eines fremden Willens kennenlernte und als es den artfremden Willen der Zerstörung dank Adolf Hitler überwand im Willen zum Leben nach der eigenen Art.

Das Judentum in der kapitalistischen Wirtschaft

Von
Kleo Pleyer

Die liberale Nationalökonomie hatte einen Wirtschaftsbegriff, der weder völkisch noch rassisch begründet war. Was sie unter Volkswirtschaft verstand, war nicht der Inbegriff des wirtschaftlichen Lebens und der wirtschaftlichen Leistung eines Volkes, sondern war im wesentlichen die Summe der innerhalb eines bestimmten Staatsbereiches vorhandenen Privatwirtschaften. Die liberalkapitalistischen Wirtschafter und ihre wissenschaftlichen Kommis, die Nationalökonomen, haben nicht nur den inneren Zusammenhang von Volkstum und Wirtschaft mißachtet, sie haben auch an dem Zusammenhang zwischen Rasse und Wirtschaft entweder stumpfsinnig oder geflissentlich vorbeigesehen. Eine rühmliche Ausnahme bildete Werner Sombart, der in einem 1911 erschienenen Werk erstmals den jüdischen Anteil am modernen Kapitalismus systematisch darzustellen unternahm[1]. Die Einsichten und die Irrtümer dieses „objektiv" wirtschaftswissenschaftlich angelegten Buches werden für die weitere Arbeit an demselben Gegenstand ergiebig bleiben. Für uns ist die Rolle des Judentums in der kapitalistischen Wirtschaft nicht ein isoliertes nationalökonomisches Problem, sondern eine Lebensfrage des gesamtdeutschen Volkes und deshalb ein Gegenstand der politischen Wissenschaft, die als Wirklichkeitswissenschaft die Erforschung und Deutung des Tatsächlichen zu leisten hat.

Es stellt sich uns zuerst die Frage, welche Lebens- und Entwicklungsbedingungen das Judentum im Abendlande während des dem modernen Kapitalismus voraufgehenden Jahrtausends besessen hat. Die landläufige Legende besagt, daß das Judentum in diesem Zeitraum von den produktiven, den eigentlichen erzeugerischen Wirtschaftszweigen ferngehalten worden und deshalb einseitig der händlerischen Beschäftigung verfallen sei. Ist diese Auffassung stichhaltig? Soweit wir sehen, war das Judentum im germanischen Europa zuerst keinen erheblichen Beschränkungen unterworfen. Im Frankenreich konnten Juden sich frei bewegen, Land erwerben, Landwirtschaft, Weinbau, Handwerke treiben. Sie wandten sich hier selber hauptsächlich dem Handel zu, wurden Münzpächter, Steuerpächter, Sklaven- und damit auch Mädchenhändler[2]. Am Rhein, wo im 9. und 10. Jahr-

[1] W. Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben, 1. Aufl. (1911).
[2] Ein Patent Ludwigs des Frommen besagt: „habeant etiam licentiam mancipia peregrina emere et infra imperium nostrum vendere" (Monumenta Germaniae historica, Leges, Formulae Merovingici et Karolini aevi, 309).

hundert die Friesen durch ihre Schiffahrt den Handel und Verkehr der Städte neu belebten[1]), schalteten sich die Juden mehr und mehr in das Wirtschaftsleben ein. Sie hatten auch hier vorerst viel Bewegungsfreiheit, beschäftigten sich jedoch fast nur mit Geldhandel und Warenhandel. Schon zur Zeit des ersten Kreuzzuges herrschte im rheinischen Handel die Judenschaft vor.

Was hat die Juden in den Zeiten, da Zünfte und Zunftzwang nicht bestanden, also bis ins 12. und 13. Jahrhundert hinein, gehindert, wenn schon nicht ein Volk von Handwerkern zu werden, so doch wie andere Völker wenigstens eine ansehnliche Schicht von Handwerkern zu entwickeln? Es muß schon im ältesten Judentum ein händlerischer Trieb angelegt gewesen sein, der seit dem Exil mehr und mehr zur vorherrschenden Bewegkraft des jüdischen Lebens und Wirtschaftens wurde. Die Geldleihe zumindest war eine Ureigentümlichkeit jüdischer Wirtschaft. Sombart sagt: „. . . seit wir eine jüdische Wirtschaftsgeschichte kennen und solange wir sie durch die Jahrhunderte verfolgen können: immer nimmt die Geldleihe in dem volkswirtschaftlichen Leben einen ganz großen, einen erstaunlich großen Raum ein. Sie begleitet die jüdische Volksgemeinschaft in allen Phasen ihrer Entwicklung: sie ist bei ihr in den Zeiten der nationalen Selbständigkeit, ebenso wie in der Diaspora . . ."[2]). Die Ansicht, das abendländische Judentum sei erst durch die Beschränkungen, die ihm später auferlegt wurden, einseitig den Geschäften des Geld- und Warenhandels zugetrieben und davon abgehalten worden, ein Volk von biederen Handwerkern und Bauern zu werden, diese Ansicht widerspricht dem historischen Sachverhalt.

Nicht erst das kanonische Zinsverbot hat die Juden zur Geldleihe als einem Hauptberuf geführt. Das Judentum hatte im Geldleihen bereits eine zweitausendjährige Gewöhnung und Erfahrung, als es im Zeitalter der Kreuzzüge zum abendländischen Geldleihervolk schlechthin wurde. Bis zum 17. Jahrhundert blieb die Geldleihe dank den kirchlichen Bestimmungen ein Vorrecht der Juden, das weidlich ausgenützt wurde. Man mußte Zinsen bis zur Höhe von 40, ja 170 v. H. zahlen. Einen besonderen Dunstkreis für die händlerische Betätigung des Judentums bildete das jüdische Hehlerrecht; auf Grund dieses dem jüdischen Nationalrecht entsprechenden Privilegs brauchte sich der Jude um die Herkunft ihm angebotenen Waren nicht zu kümmern. So erblühte der jüdische Handel mit gestohlenen Sachen. Durch Jakob Strieder wissen wir, daß die ersten Handelsmonopole von Juden in Südeuropa aufgezogen worden sind[3]). Schon im späten Mittelalter begründete der Jude die Form des Warenhauses, das also eine alte jüdische Tradition hat; darauf hat Wilhelm Grau in seiner Regensburger Arbeit hingewiesen[4]).

Die jüdischen Geld- und Warengeschäfte waren eine Frühform kapitalistischer Ausbeutungswirtschaft und trugen bereits kennzeichnende Züge der jüdischen

[1]) Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei Erwin Volkmann, Germanischer Handel und Verkehr (1925).

[2]) Sombart, 368/369.

[3]) J. Strieder, Finanznot des Staates und Entstehung des neuzeitlichen kapitalistischen Wirtschaftslebens (Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 8. Bd., 1932, 457—458).

[4]) W. Grau, Antisemitismus im späten Mittelalter. Das Ende der Regensburger Judengemeinde 1450–1519 (1934), 51.

Wirtschaft im Zeitalter des modernen Kapitalismus. Die Judenverfolgungen jener Jahrhunderte sind sicher nicht ganz, aber doch zu einem guten Teil als soziale Abwehrbewegung, als Auflehnung gegen das jüdische Ausbeutertum zu begreifen[1]). Dem Wesen der altdeutschen Zunft als einer Vollgenossenschaft, einer in den letzten Werten begründeten Lebensgemeinschaft entsprach es, daß sie sich gegen das fremdblütige und andersgläubige Judentum absperrte. In ihrer Blütezeit hielten die Hansestädte das Judentum von sich fern. Sie folgten damit dem völkisch-genössischen Verhalten der Zünfte, und sie lieferten gleichzeitig — wie vorher die Rheinländer und Friesen — den Beweis, daß der Deutsche auch ohne jüdisches Zutun einen großen Handel und Verkehr zu entwickeln vermochte.

Das Ghetto, durch das man die entstandene Judenfrage zu lösen versuchte und das mehr Eigenständigkeit hatte als manche völkische Minderheit der neuesten Zeit, wurde eine Heimstatt nicht nur des Elends, sondern auch des Reichtums, der später in stattlichen Häuserzeilen, in stolzen Judengassen sinnfälligen Ausdruck fand. Eine besondere Vorstufe für die Stellung des Judentums in der kapitalistischen Wirtschaft bildete das finanzielle System der Hofjuden. Als der erste sogenannte Hofjude in Deutschland gilt der Jude Schmul am Hofe des Erzbischofs von Magdeburg. Am Hofe des Erzbischofs Baldwin von Trier kam der Jude Jacob Daniel anscheinend zu mächtigem Einfluß; der antijüdischen Bewegung des Jahres 1337 trat der Erzbischof scharf entgegen. Die Goldene Bulle von 1356 verlieh den Kurfürsten das Judenregal[2]); konnten die Kurfürsten nunmehr nach Belieben Juden aufnehmen, so konnten sie sich auch Hofjuden, Finanzjuden halten.

[1]) Vgl. dazu etwa die Lieder auf die Ausweisung der Juden aus Regensburg (Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert, hrsgg. v. R. v. Liliencron, 3. Bd. [1867], 316–339):

„Frewt euch ir Christen alle
zu Regenspurg in der stat,
darinn habt ein gefallen,
der wucher der ist tot . . .“

In der Reichspolizeiordnung von 1530, tit. 27, heißt es: „Nachdem in etlichen Orten im Reich Teutscher Nation, Jüden, die wuchern und nicht allein auf hohe Verschreibung, Bürgen und eigene Unterpfand, sondern auch auf raubliche und diebliche Güter leihen, durch solchen Wucher sie das gemein, arm, nothdürfftig, unvorsichtig Volck mehr dann jemands gnug rechen kan, beschweren, jämmerlich und hoch verderben . . .“ — Die Reichspolizeiordnung von 1548, tit. 20, bestimmt: „Item, nachdem in etlichen Orten, im Reich Teutscher Nation, Juden, die wuchern, und nicht allein auff hohe Verschreibung, Bürgen und eigen Unterpfand, sondern auch auff raubliche und diebliche Güter leyhen, durch solchen Wucher sie das gemein, arm, nothdürfftig, unfürsichtig Volck, mehr dann jemands gnug rechnen kan, beschweren, jämmerlich und hoch verderben, und sie zu vielen bösen Thaten verursachen: Setzen, ordnen und wollen Wir, daß führohin niemand Juden anzunehmen, oder zu halten gestattet werden soll, dann denjenigen, die von Uns, und dem Heiligen Reich Regalia haben, oder insonderheit derhalben privilegirt seynd: daß auch alle und jede Obrigkeit, unter den die Juden gesessen, nothwendigs und gebührlichs Einsehens thun, und solche billige gleiche Ordnung fürnehmen sollen, damit ihre, und andere frembde Unterthanen, durch die Juden, und ihren ungöttlichen Wucher, nicht so jämmerlich beschwert und verderbt, und in dem gleiche Ordnung mit dem Frembden und Heimischen gehalten werde. Daß sich auch die Juden der gestohlenen oder raublichen Haab und Güter, zu kauffen enthalten, oder so die hinter ihnen befunden, daß dieselbe denjenigen, den sie zuständig, und dasselbig darthun, und beweisen würden, wieder ohn alle Entgeltnuß zugestellt, und gefolgt werden.“ (Sammlung der Reichsabschiede, Frankfurt 1747.)

[2]) Cap. IX.



Den händlerischen kapitalistischen Trieb des Judentums hat mit einer seltenen Schärfe bereits Martin Luther erkannt, der freilich noch eine Umschulung der Judenschaft für möglich hielt und dabei an eine Art Arbeitsdienst mit Hacke und Spaten dachte[1]). Es sind in der früheren Neuzeit da und dort Versuche unternommen worden, die Juden einer produktiveren Beschäftigung zuzuführen. Diese Versuche, wie sie in Frankfurt, in englischen Gebieten und anderswo angestellt wurden, müßten auf ihre Art und Wirkung hin genauer untersucht werden. Wenn im Judentum eine starke Anlage zu schöpferischem Bauen und Werken vorhanden gewesen wäre, so hätte sie jede dieser Gelegenheiten wahrgenommen, so hätte sie sich, wie jede echte und starke Anlage, auch unter den widrigsten Umständen durchgesetzt.

Eine ebenso alte wie nachhaltige Erscheinung war der Jude als Heereslieferant. Wir wissen von dem „großen Juden" Carvajal, der aus Portugal nach London gekommen war und in der Englischen Revolution das Parlamentsheer belieferte. Den Spanischen Erbfolgekrieg finanzierte auf kaiserlicher Seite Samuel Oppenheimer. Auch Friedrich der Große benützte die Juden, die ihm im Grunde zuwider waren, als Heereslieferanten und Münzpräger, „weil christliche Lieferanten die großen Bedenklichkeiten nicht rasch genug überwinden konnten".[2])

Der Versuch Friedrichs des Großen, aus den Juden Fabrikanten zu machen, wurde als ein harter Zwang angesehen[3]). Durch die merkantilistische Wirtschaftspolitik wurden die Juden in den verschiedenen Ländern angehalten, sich der Produktion zu widmen. In dem preußischen Judenreformprojekt von 1790[4]) heißt es: „... für den Staat ist es kein Vorteil, sondern durchaus Schaden, wenn die Juden bloß bei der Handlung bleiben ... Dazu sind künftig die wenigsten ... zu admittieren. Der größte Teil oder das gros der Nation hingegen muß künftig zu Künsten und Professionen, Ackerbau, Handarbeiten und zum Soldatenstande, mit Entäußerung aller Schacherei, sich widmen." Auch in der zeitgenössischen Literatur, die für die Emanzipation der Juden warb, wurde gefordert, daß sie sich künftig mehr der Produktion, dem Handwerk und Ackerbau zuwenden sollten.[5]) So sind manche Juden mehr nolens als volens auch zu Fabrikanten geworden, in vielen Fällen ohne dauernden Erfolg. Am wirksamsten waren die Juden als Fabrikanten in der Konfektion. David Prager begründete in Preußen die erste Sammetfabrik.

---

[1]) „Zum sechsten, das man inen den Wucher verbiete und neme inen alle barschafft und Kleinot an silber und Gold, und lege es beseit zu verwaren. Und ist dis die ursache: Alles, was sie haben, haben sie uns gestolen und geraubt durch iren Wucher ... Zum siebenden, das man den jungen starcken Jüden und Jüdin in die hand gebe flegel, axt, karst, spaten, rocken, spindel, und lasse sie ir brot verdienen im schweis der nasen ... Denn es taug nicht, daß sie uns verfluchten Goijm wolten lassen im schweis unsers angesichts erbeiten, und sie, die heiligen Leute, woltens hinter dem Ofen mit faulen tagen, feisten und pompen verzeren ..." (Von den Jüden und ihren Lügen [Luthers Werke, Weimarer Ausgabe, 53. Bd., 1920, 524–526]).

[2]) L. Geiger, Geschichte der Juden in Berlin (1871), 102.

[3]) Ebenda, 65.

[4]) Abgedruckt ebenda, 339/340.

[5]) Vgl. z. B. C. W. Dohm, Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (1781), 111–115.



Zahlreiche Juden waren durch die bisherige händlerische und finanzielle Betätigung reich oder wenigstens wohlhabend geworden. Die Judenschaft in Hamburg, Frankfurt, Berlin und anderen deutschen Städten hatte bereits eine Bourgeoisie, in der Einzelvermögen von über 100 000 Florin nicht selten waren[1]). Einzelne jüdische Vermögen beliefen sich auf eine halbe, ja mehr als eine Million. Unter 129 Mitgliedern der Berliner Judengemeinde gab es nur 10, die unter 1000 Taler besaßen[2]).

Es erhebt sich die Frage: Was war früher da, die wirtschaftliche oder die politische Macht des Judentums? Und zum anderen: Wodurch hat der Jude seine Vormachtstellung in Deutschland gewonnen, durch wirtschaftliche oder geistig-politische Machtbildung? Der Jude, der als kleiner Trödler oder Geldleiher sich eine wirtschaftliche Macht aufzubauen begann, hatte fürs erste keine politische Macht. Erst als er ein bestimmtes Maß an wirtschaftlichen Mitteln und Möglichkeiten besaß, konnte er sich den Inhabern politischer Macht dienstbar erweisen und dadurch selber politischen Einfluß gewinnen. Diesen Einfluß konnte er wiederum für Zwecke der weiteren wirtschaftlichen Machtbildung einsetzen, um von der erhöhten wirtschaftlichen Machtstellung aus auch verstärkten politischen Einfluß auszuüben. Wir haben uns also das Verhältnis von jüdischer Wirtschaft und Politik in Form der Wechselwirkung vorzustellen.

Es wäre falsch, die Judenemanzipation nur als einen Ausfluß geistig-politischer Ideologie und Propaganda anzusehen. Die Judenemanzipation ist sozusagen eine natürliche Folge der voraufgegangenen wirtschaftlichen Erstarkung des Judentums. Die Judenschaft hat ihrer Emanzipation jahrhundertelang vorgearbeitet. Im Zeitalter der Aufklärung, in der Zeit des Jungen Deutschland bauen sich die Juden, ausgehend von ihren wirtschaftlichen Positionen, gesellschaftliche und kulturelle Machtstellungen auf, und von diesen her entwickeln sie ihre politische Macht. Das ist der Vorgang im Großen gesehen. Selbstverständlich wirken wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Kräfte auch nebeneinander. Diese Ansicht des Vorgangs bedeutet keinen Tribut an die materialistische Geschichtsbetrachtung. Denn auch die jüdische Wirtschaftsmacht ist nicht durch die Materie, auch nicht durch materielle Not zustande gekommen, sondern durch Geist und Willen, durch die seelische und geistige Fähigkeit zum Handel, zum Auskundschaften und zur organisatorischen Durchführung händlerischer Möglichkeiten, durch die Fähigkeit zur haushälterischen Sparsamkeit und zum erneuerten Einsatz des Gewonnenen.

Die reichen Juden, die sich mannigfache gesetzliche und soziale Privilegien zu verschaffen wußten, exerzierten die Emanzipation praktisch vor. Das aufgeklärte Bürgertum war ebenso bürgerlich wie aufgeklärt. Es hätte sich für die Emanzipation des Juden viel weniger begeistert, wenn ihm dieser Jude nur in der Seitengasse als schmutziger Trödler und nicht im Salon als wohlbemittelter Zeitgenosse gegenübergetreten wäre, der mit Ausnahme der Rechtseigenschaft alle Eigenschaften des Vollbürgers zu besitzen schien. Henriette Herz und Rahel Levin konnten zu Mittlerinnen der Judenemanzipation werden, weil sie in einem Salon

[1]) Vgl. A. Dietz, Frankfurter Handelsgeschichte, 4. Bd., 2. Teil (1925), 729.
[2]) Geiger, 43.



saßen und nicht im Hinterstübchen eines Trödlerladens. Nach den Worten des jüdischen Historikers der Berliner Juden ist die Verschmelzung des jüdischen und christlichen Elements im Berliner geselligen Leben durch „Reichtum und Frauenanmut“ bewirkt worden[1]). Marx äußerte sich eindeutiger: „Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert als die Christen zu Juden geworden sind[2]).“

Gewiß gab es in der Aufklärungszeit das Idol der politischen und sozialen Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt. Aber diese Gleichheit ist in der Wirklichkeit niemals hergestellt worden. So kam es, daß man zwar die Emanzipation der im bürgerlichen Sinne salonfähig gewordenen Judenschaft durchführte, gleichzeitig aber die Emanzipation der Arbeiterschaft verhinderte. Die Französische Revolution, die nach meiner Auffassung im Ansatz eine germanisch geartete Freiheitsrevolution war,[3]) hat in ihren Ergebnissen dem modernen Kapitalismus zwiefach vorgearbeitet: durch die Judenemanzipation und durch das Koalitionsverbot. Das Jahr 1791 bringt beides: am 14. Juni das Einungsverbot, am 28. September das Judenemanzipationsgesetz. Der Jude erhielt durch die Emanzipation die Freiheit, auszubeuten, und der Arbeiter wurde durch das Einungsverbot gezwungen, sich ausbeuten zu lassen. Es ist merkwürdig, daß die marxistische Geschichtsschreibung dem geradezu symbolischen Zusammentreffen dieser beiden epochalen Ereignisse keine Aufmerksamkeit geschenkt, geschweige denn eine sozialistische Erkenntnis abgewonnen hat.

Nun wurde und war das Judentum also emanzipiert und der Fesseln ledig, die es bisher angeblich von schöpferischer Wirksamkeit abgehalten hatten. Wenn dem Judentum ein Urtrieb zu schöpferischem Wirtschaften, zu Bauerntum und Handwerkertum eingeboren gewesen wäre, so hätte er sich nun geltend machen müssen. Es gibt in der Geschichte keinen dauernd verdrängten Urtrieb, so wenig wie es dauernd verkannte Genies gibt. Auch jetzt, nach tausend und mehr Jahren, hätte ein solcher Urtrieb sich noch durchsetzen müssen. Dann hätten wir im 19. Jahrhundert ein mächtig gestaltendes, künstlerisch, handwerkerschaftlich, bäuerlich wirkendes Judentum erleben müssen.

Das neue klassische Zeitalter jüdischer Machtbildung und Machtausübung ist das Zeitalter des Kapitalismus. Angesichts dieses Tatbestandes ergeben sich folgende Fragen: Welchen Rang nehmen die Funktionen des Judentums in der modernen Wirtschaftsentwicklung ein? Welchen Nutzeffekt werfen sie für das Judentum und für das Herbergsland ab? In welcher Weise und in welchem Maße ist das Herbergsvolk der wirtschaftlichen Machtbildung des Judentums dienstbar geworden?

---

[1]) Ebenda, 102.

[2]) K. Marx in dem Referat über Bruno Bauers Schrift „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden“ (Deutsch-französische Jahrbücher 1843/44, wiedergegeben in: K. Marx, Der historische Materialismus. Die Frühschriften. Hrsgg. v. S. Landshut u. J. P. Mayer, 1. Bd. [1932], 258.)

[3]) K. Pleyer, Die Landschaft im neuen Frankreich (1935), 62—73.

Sombart sieht den Juden als Urheber des modernen Kapitalismus an. Die Auseinandersetzung mit Sombarts These ist deswegen nicht leicht, weil sie nirgends genau und mehrmals verschiedenartig formuliert ist. Wenn Sombart sagte: ohne Juden kein Kapitalismus, so war er sich der Einseitigkeit dieser Aussage zwar bewußt; er wollte zuerst das Judentum und nur das Judentum als Urheber und Träger des modernen Kapitalismus herausstellen und die richtige Einstufung des jüdischen Anteils in der Gesamtdarstellung des Kapitalismus vornehmen[1]). Dann kommt aber wieder ein Satz, der den Juden als den Schöpfer aller Wirtschaft verherrlicht: „Wie die Sonne geht Israel über Europa: wo es hinkommt, sprießt neues Leben empor, von wo es wegzieht, da modert alles, was bisher geblüht hatte[2])." Die jüdische Abwanderung vom südwestlichen nach dem nordwestlichen Europa ist für Sombart sozusagen der Herkunftsweg des modernen Kapitalismus. Seit die Juden aus Spanien vertrieben worden, sei dieses Land wirtschaftlich verfallen, während die nord- und mitteleuropäischen Gebiete dank des jüdischen Zuzugs zu Tragflächen der modernen Großwirtschaft geworden seien. Schon Lujo Brentano hat Sombart entgegengehalten, daß in Spanien auf die Ausweisung der Juden kein Verfall folgte, sondern die größte wirtschaftliche und politische Erstarkung, die Spanien jemals erlebt hat, und daß dem späteren Niedergang andere Ursachen zugrunde liegen[3]). Das ist die Widerlegung der Sombartschen Ansicht vom Lande der jüdischen Abwanderung aus gesehen. Von den Räumen der jüdischen Zuwanderung aus ist folgendes zu fragen und zu sagen: Wenn die wandernden Juden die wandelnde wirtschaftliche Schöpferkraft gewesen wären, dann hätten ja auch Nordafrika, die europäische und asiatische Türkei, wohin die spanischen Juden damals in Massen abzogen, eine wirtschaftliche Hochblüte, eine große kapitalistische Entwicklung erleben müssen. Das ist aber bekanntlich nicht geschehen.

Wenn wir uns die Räume ansehen, in denen die moderne Großwirtschaft erwachsen ist, so erkennen wir, daß es die germanischen oder germanisch durchbluteten Räume des Erdteils sind: England, die Niederen Lande, Deutschland, Nord- und Ostfrankreich, Oberitalien. Nicht die Bodenschätze, nicht die natürlichen Reichtümer dieser Räume sind das Entscheidende; das dynamische, unternehmerische, gestaltungskräftige Menschentum hat diese Räume zu Kraftgründen und Hauptherden der modernen Großwirtschaft gemacht (so wie es in der Neuen Welt das germanisch-angelsächsische Element ist, das die großwirtschaftliche Entwicklung anführt). Sombart hat Ursache und Wirkung verwechselt: nicht das Judentum hat die europäische Wirtschaftsblüte hervorgebracht, sondern der alte wirtschaftliche Lebensreichtum des germanischen Europas hat das Judentum schon im 16. Jahrhundert angezogen, und von der großwirtschaftlichen Schöpferkraft dieses Bereiches hat es im 19. und 20. Jahrhundert gelebt.

Nach Sombarts eigener Charakterisierung ist der kapitalistische Wirtschafter ein Doppelwesen: Unternehmer und Händler. Der Unternehmer ist Erfinder,

---

[1]) Sombart, S. VIII, X, 7, 8.

[2]) Ebenda, 15. — Mit Behagen gaben jüdische Kommentatoren und Kritiker Sombarts diese lyrische Lobpreisung des Judentums wieder (vgl. etwa die Schrift des Rabbiners M. Hoffmann, Judentum und Kapitalismus. Eine kritische Würdigung von Werner Sombarts „Die Juden und das Wirtschaftsleben" [1912], 6).

[3]) L. Brentano, Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte (1923), 434–439.

Entdecker, Organisator, der Händler Kalkulator, Geschäftsmann, Verhändler[1]). Mit dieser Kennzeichnung können wir uns einverstanden erklären. Nur stellt der Jude gerade insofern nicht das Urbild des kapitalistischen Wirtschafters dar, als für ihn zwar die händlerischen, aber nicht die unternehmerischen Eigenschaften und Leistungen charakteristisch sind. Welche Persönlichkeiten sind für die kapitalistische Großwirtschaft in Deutschland repräsentativ? Es sind einmal die Krupp, Siemens, Borsig, Mannesmann, Daimler, Opel, Henschel, Stumm, Thyssen, Kirdorf, Röchling, und es sind zum anderen die Oppenheimer und Rothschild, die Bleichröder und Warburg, die Tietz und Wertheim. Die einen, die Deutschen, sind Unternehmer, Erzeuger, die anderen, die Juden, sind Händler, Geld- und Warenhändler. Das eigentliche Unternehmertum, der technische und organisatorische Aufbau der Industrie, die Produktion ist zum allergrößten Teil, in manchen Zweigen ausschließlich eine Hervorbringung arischer Kraft. Dagegen ist der Handel, der Kommerz und die „Kommerzialisierung" der Industrie, die Verlagerung des Schwergewichts von der Produktion auf die Spekulation, die Beweglichmachung der Wirtschaft nicht nur die Ursache, sondern auch die Wirkung des jüdischen Eindringens in das moderne Wirtschaftsleben.

Bauer zu werden, Handwerker zu werden, das hätte Festlegung, Seßhaftmachung bedeutet. Aus dem heimatlosen Juden wäre ein Heimatmensch geworden. Der Jude wollte sich nicht einwurzeln. Er wollte beweglich bleiben, und damit er im Zustande der Beweglichkeit das Meistmögliche an wirtschaftlicher Macht erobern konnte, mußte die Wirtschaft selber beweglich und immer beweglicher werden. Die klassische Antwort auf das Anerbieten, im Lande Wurzel zu fassen, ist die jüdische Bodenspekulation[2]). Der Jude war wie geschaffen für eine Zeit, in der man mit der Heimaterde handeln konnte wie mit Heringen und Hosenträgern. Zwar gab es auch jüdische Landwirte. Aber war für den jüdischen Rittergutsbesitzer der Grund und Boden nicht vor allem Kapital? Es ist kennzeichnend, daß der Jude Stahl den Großgrundbesitz vornehmlich als Kapitalbesitz wertete und hauptsächlich von dieser Wertung aus für das Klassenwahlrecht eintrat[3]), während der im echten Sinne konservative Junker seinen Vorrang doch vor allem mit seiner führerschaftlichen Funktion begründete. Man müßte Aufzeichnungen, seelische Selbstbekenntnisse sogenannter jüdischer Landwirte suchen und quellenmäßig verwenden.

Es gab noch aus der merkantilistischen Zeit jüdische Fabrikanten, und im 19. Jahrhundert haben jüdische Geschäftsleute verschiedentlich Fabriken errichtet und noch öfter Fabriken erworben. Aber die Zahl der Juden, die selber den technischen Betrieb leiteten, war, soviel wir erkennen, verhältnismäßig gering. Man müßte untersuchen, ob diese jüdischen Produzenten vielleicht eine Sondergruppe des Judentums darstellen, die sich in ihrem Erbbild von dem Gros des jüdischen Händlertums unterscheidet. Wohl um ein Mehrfaches größer ist die Zahl der

[1]) Sombart, 189–197.

[2]) Die konkrete Kennzeichnung jüdischer Bodenspekulationen ist eine weitverzweigte Aufgabe, die von der forschenden und darstellenden Geschichts- und Wirtschaftswissenschaft ausgeführt werden muß.

[3]) F. J. Stahl, Staatslehre. Neue Ausgabe (1910), 240–249.

Juden, die einer Fabrik als kaufmännische Leiter vorstanden und die händlerischen Möglichkeiten des Unternehmens zu nützen hatten.

Erheblich stärker als der jüdische Anteil am eigentlichen industriellen Aufbau ist der Anteil des Judentums am Verkehrswesen. Frühzeitig schon wandten sich jüdische Bankleute und Spekulanten der Finanzierung geplanter oder in Arbeit befindlicher Eisenbahnen zu. In welch fragwürdiger Weise diese Finanzierung mitunter erfolgte, zeigt der bekannte Fall des ostjüdischen Eisenbahnkönigs Strausberg. Seriöser im Wesen ist, aber im gleichen Felde steht der Jude Ballin; auch er ist kein schöpferischer Unternehmer, kein Erzeuger, aber er ist ein großer Verkehrsfachmann, Unterhändler und Wettbewerber, der im Konkurrenzkampf mit der englischen Handelsschiffahrt die Chancen wahrzunehmen weiß.

Das Hauptfeld des jüdischen Wirtschaftsmenschen war und blieb der Handel. Das Judentum hat sich seit der Emanzipation nur noch unbehinderter und ausgiebiger seinem alten händlerischen Triebe hingegeben. Der jüdische Handel gliederte sich durch in Klein-, Mittel- und Großhandel, die unter sich zusammenspielten. Der Kleinhandel war für den Juden ein dauerndes Betätigungsfeld oder eine Etappe. Faßte der Deutsche seit alters den Kleinhandel als eine Abart des Handwerks auf, so bekundete der jüdische Kleinhändler aus seiner Trödlertradition heraus Eigenschaften, die ich mikrokapitalistisch nennen möchte. Auf dem Lande wurde das kapitalistische Prinzip weithin und langehin vertreten durch die jüdischen Viehhändler, die Konfektions- und Lederjuden und die jüdischen Eisenhändler. Sie haben ganze Generationen von deutschen Landwirten, Schneidern, Schustern und Schmieden ausgenützt und das ländliche Wirtschaftsethos tiefgreifend verändert. Im Großhandel hat der Jude außerordentliche organisatorische Fähigkeiten entfaltet. Die jüdischen Handelsmonopole, die jüdischen Warenhäuser sind Kunstleistungen der kapitalistischen Wirtschaft. Durch die Erschließung von Absatzmärkten für die Produktion hat das jüdische Händlertum auch Positives geleistet.

In der sogenannten Gründerzeit, die eine Zeit echter und unechter Gründungen war, trat eine ganze Schicht von jüdischen Spekulanten auf, die fragwürdige Neugründungen verübten, um auf Kosten der produktiv arbeitenden und sparenden Volkskreise unredliche Gewinne einzustreichen. Gewiß blieben auch von den jüdischen Gründungen dieser Zeit etliche am Leben und gewiß machten damals auch arische Geschäftsleute in Scheingründungen; aber das Schwergewicht lag im Bereich der echten Gründungen unbestreitbar bei den arischen, im Bereich der unechten Gründungen bei den jüdischen Geschäftsleuten. Der Hauptherd des falschen Gründertums, Berlin, zog die Judenschaft mächtig an. Von 1861 bis 1880 vermehrte sich die Zahl der Berliner Juden von 19 400 auf 55 100[1]). Die meisten Juden kamen aus den Ostgebieten. Man müßte in einer Reihe von Untersuchungen möglichst viele konkrete Einzelentwicklungen jüdischen Händlertums herausarbeiten, wie sie sich etwa von einem finsteren Trödlerladen in Posen bis zur fulminanten Villa im Berliner Grunewald abzeichnen.

[1]) Im Jahre 1816 waren es nur 3400, 1925: 172 700, 1933: 160 600 (Statistik des Deutschen Reiches, 451. Bd., 1936, 5. Heft, 10).



Eine Eigentümlichkeit der kapitalistischen Wirtschaft ist die Bedarfsreizung, die künstliche Hervorrufung von Bedürfnissen, die Aufgeilung von Luxusbedürfnissen zu Lebensbedürfnissen. In dieser Bedarfsreizung ist der jüdische Wirtschafter Meister geworden. Die Anpreisung, die Reklame überhaupt ist von ihm mit Virtuosität gehandhabt worden und zwar vom kleinen Konfektionsjuden ebenso wie vom jüdischen Reklamechef eines großen Unternehmens. Das Wittern der Konjunktur ist eine Fähigkeit jüdischer wie nichtjüdischer Wirtschafter. Dagegen ist zu fragen, ob die künstliche Herbeiführung von Konjunkturen nicht hauptsächlich ein Metier des jüdischen Händlertums ist.

Die kapitalistische Ausbeutungswirtschaft ist von allgemein-menschlichen Anlagen aus entwickelt worden, von jüdischen und nichtjüdischen Elementen. Die Frage, die sich stellt, ist die, ob im Judentum die kapitalistische Gesinnung nur eine neben anderen seelischen Möglichkeiten darstellt, wie im Deutschtum, oder ob die kapitalistische Geistesverfassung die Wesensmitte des Judentums ausmacht. Die jüdischen Beispiele verdarben häufig deutsche Sitten. Gewisse händlerische Eigenschaften, die für das Judentum Haupteigenschaften bildeten, waren ansatzweise auch im arischen Wirtschafter latent und wurden durch das Judentum oder durch die allgemeine kapitalistische Entwicklung ausgelöst. So entstand der sogenannte „weiße Jude".

Baute arisches Erfinder- und Erzeugertum die europäische Großwirtschaft auf, so war es von Anfang an und in zunehmendem Maße jüdisches Kapital, das diese Wirtschaft finanzierte. Das moderne jüdische Leihkapital ist nichts anderes als die Fortsetzung der uralten jüdischen Geldleihe. Um 1860 waren in Preußen von 642 Bankiers 550 Juden[1]). Die Akkumulation des Bankkapitals führte auch zu einer Konzentration der jüdischen Geldmacht. Wie kleine Privatbanken von den großen Banken abgewürgt worden sind, ist ein noch wenig erforschter Fragenbereich, dabei sicher ein aufschlußreiches Kapitel der Geschichte des Kapitalismus im allgemeinen und des jüdischen Kapitals im besonderen. Der Kampf zwischen Industriekapital und Bankkapital ist in seinem zentralen Teil ein Kampf zwischen nichtjüdischem und jüdischem Kapital gewesen. Die durch das Bankkapital bewerkstelligte finanzkapitalistische Koppelung von gewerblichen Unternehmungen ist wie die Kartell-, Konzern- und Trustbildung überhaupt keine schöpferisch-unternehmerische, sondern eine spekulativ-händlerische Funktion. Stinnes hat einmal versucht, der finanzkapitalistischen Großmachtbildung eine industriekapitalistische Mammutbildung entgegenzustellen. Der hochkapitalistische Riesenkonzern, den er wie einen babylonischen Turm ins Unwirkliche hinein erstellte, ist als eine unechte organisatorische Leistung wieder zusammengebrochen, nicht ohne Zutun des jüdischen Finanzkapitals. Jakob Goldschmidt konnte angesichts der Katastrophe von Stinnes triumphierend erklären: „Der Fall Stinnes hat aufs neue bewiesen, daß das Finanzkapital dem Industriekapital unbedingt überlegen ist[2])." Mich mutet übrigens der Mann Stinnes und sein

[1]) F. Perrot, Die Ära Bleichröder-Delbrück-Camphausen und die neudeutsche Wirtschaftspolitik (Neue Preußische [Kreuz-] Zeitung v. 29. Juni 1875, wiedergegeben in: F. Perrot, Bismarck und die Juden [1931], 272).

[2]) Hammer, 28. Jg., Nr. 642 v. 15. März 1929, 143.



spekulatives Werk nicht sehr arisch an. Die Herrschaft des Finanzkapitals über die Produktion hatte einen abstrakten, lebensfernen, unwirklichen Zug und war wohl nicht zuletzt deshalb die gegebene Form jüdischer Machtausübung. Besagter Jakob Goldschmidt, Herr der Darmstädter und Nationalbank, hatte zeitweilig 112 Aufsichtsratsposten inne, Solmssen (Salomonsohn) von der Diskonto-Gesellschaft war in 46 Aktiengesellschaften Verwaltungsratsmitglied, in 21 Verwaltungsräten sogar Vorsitzender. Man kann sich denken, von welcher Sachkenntnis die Ratschlüsse dieser Männer getrübt waren.

Der große Einbruch des jüdischen Finanzkapitals in die Industrie vollzog sich durch die Aktiengesellschaften. Die neue A.-G. besaß gerade für den jüdischen Wirtschaftsmenschen eine Reihe von Vorzügen: Anonymität, Beweglichkeit, Verschiebbarkeit der Werte. Das jüdische Zusammenspiel mit den Instrumenten Aktiengesellschaft, Börse und Presse wurde bereits in der Gründerzeit kunstvoll geübt. Einige gerissene Geschäftsleute gründeten auf einer völlig unzureichenden Kapital- und Realgrundlage eine A.-G. und brachten die Aktien auf die Börse. Dienstbare Presseorgane lobten die Güte dieser Aktien über den grünen Klee. Die Nachfrage setzte ein und wuchs mächtig an, die Kurse der Aktien wurden hochgetrieben. Bevor die Angelegenheit aufplatzte, verkauften die Herren Gründer zu hohen Preisen ihre Anteile, und die dummen Käufer hatten das Nachsehen.

Das Zentrum der jüdisch-kapitalistischen Wirtschaft ist die Börse. Sie ist sozusagen die Kultstätte des jüdischen Kapitalismus. Ein Zahlenzirkus, ausgeführt von Gehirnakrobaten auf den Schaukeln der Hausse- und Baisse-Spekulation, die hoch über den Stätten der Produktion und ohne sichtbaren Zusammenhang mit ihr hin und her schwingen. Ob das, was sich in diesen Zirkussen abgespielt hat und heute noch abspielt, nach hundert oder zweihundert Jahren dem normalen Menschenverstand noch faßbar sein wird, möchte ich bezweifeln. Die Börse war ursprünglich kein ausgesprochenes Dominium der Juden, aber sie ist es geworden. Nach dem Kriege kam es in Berlin so weit, daß im Vorstand der Effektenbörse 25 Juden, daneben nur 11 Nichtjuden saßen, während im Vorstand der Produktenbörse 12 Juden noch 4 Nichtjuden neben sich duldeten. Mit der eigentlichen Wirtschaft, mit der Produktion, mit den zeugerischen Wirtschaftskräften der Nation hatte das Gaukelspiel der jüdischen und übrigen Börsianer an sich wenig zu tun. Die Herrschaft der Börse beruhte im Grunde auf einer Fiktion, das Richteramt, das die Börse sich über die produktiven Kräfte der Nation anmaßte, lebte von der faszinierten Einfalt derer, die sich dieses Richteramt gefallen ließen. Aber solange die Börse als die Krönung des Wirtschaftslebens angesehen wurde, bot sie den Juden schier unerschöpfliche Möglichkeiten der Machtausübung. Als der jüdische Generaldirektor der AEG., Deutsch, der Nachfolger der beiden Rathenaus, gestorben war, wurden die Aktien der AEG. auf der Börse niedriger notiert, weil seit dem Abgang von Deutsch der jüdische Einfluß in der AEG. zu sinken drohte ... [1]).

Wir haben erkannt, daß die Frage, was der Jude in der modernen Wirtschaft bedeutet, nach den fünf Bereichen Landwirtschaft, Industrie, Verkehr, Handel und Finanzwesen untersucht und beantwortet werden muß. Schon der kurze

[1]) Ebenda, Nr. 651 v. 1. Aug. 1929, 398.

Überblick hat gezeigt, daß diese Reihenfolge gleichzeitig die Stufenfolge des jüdischen Anteils am modernen Wirtschaftsleben darstellt. Diese Stufenfolge entspricht aber gleichzeitig dem Wesensgefüge des wirtschaftenden Judentums überhaupt. Wir sehen: je mehr sich die Wirtschaft von der zeugerischen Arbeit an der körperhaften Welt entfernt, je mehr sie sich von der Produktion wegbewegt, je beweglicher sie wird, je mehr sie zu einem abstrakten, rechnerischen, händlerischen Vorgang wird, desto mehr wird die Wirtschaft zum Herrschaftsraum des Judentums. Die Scheinwirtschaft des Kettenhandels, das Reichwerden an Waren, die man niemals gesehen hat, ist jüdische Wirtschaft in Reinkultur.

Nach einer Statistik aus dem Jahre 1811 nährten sich von 1000 Juden im preußischen Staat 918 von Handel und Gastwirtschaft, 46 von Handwerken, 31 von wissenschaftlichen oder künstlerischen Arbeiten, 5 vom Ackerbau[1]). Nach der Berufszählung vom 16. Juni 1933 gehörten von 240 487 erwerbstätigen Juden innerhalb des Deutschen Reiches 147 314 zur Gruppe Handel und Verkehr, also 61,3 v. H. (dabei sind in dieser Ziffer nicht die Rasse-, sondern nur die Konfessionsjuden erfaßt[2]). Die vor sieben Jahren namhaft gemachten jüdischen Wirtschaftspersönlichkeiten[3]) sind ebenfalls zum überwiegenden Teil Vertreter der händlerischen Wirtschaft. Obwohl die zunehmende Kommerzialisierung und Bürokratisierung des Industrielebens der jüdischen Eigenart entgegenkam und den Juden einen verbreiterten Zugang zu den verschiedenen Industriegruppen eröffnete, steht der Hauptstock des Judentums doch nach wie vor im Sektor Handel. Die Zahl der in der Industrie (und im Handwerk) beschäftigten Juden betrug 1933 innerhalb des Deutschen Reiches 55 655; davon waren rund 22 000, also fast 40 v. H., in der Bekleidungsindustrie tätig[4]): auch ein Zeichen für den konservativen Zug des jüdischen Wirtschaftscharakters. Es kann hier nicht näher erörtert werden, inwieweit der Jude auch innerhalb der übrigen Berufsgruppen eine ausgesprochen händlerische Auffassung betätigt hat, in welchem Umfange die Durchdringung des gesamten Lebens mit kapitalistischen Mitteln und Maßstäben dem Judentum zuzuschreiben ist[5]).

Die kapitalistische Wirtschaft ist von den Juden nicht geschaffen, aber nach der händlerischen Seite hin angelegt und ausgeweitet worden, so zwar, daß die daraus erwachsenen Wucherungen selber wieder zu einem Wesensbestandteil des Kapi-

---

[1]) Allgemeine Preußische Staatszeitung v. 15. Juli 1842, 838.

[2]) Statistik des Deutschen Reiches, a. a. O., 23.

[3]) Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft, 2 Bde. (1930/31).

[4]) Statistik des Deutschen Reiches, a. a. O.

[5]) Man müßte untersuchen, welche händlerischen Eigenschaften der Jude als Arzt, Rechtsanwalt, Schriftsteller usw. betätigt. In welchem Maße er an der finanziellen Ausnützung des Hochschullehreramtes beteiligt ist, könnten vor allem die Personalakten der Kultusministerien, namentlich die Anstellungsverträge, erweisen. (Monatelang handelte der jüdische Jurist Kelsen mit der Prager Regierung um die Höhe des Gehalts für eine Professur, die er hernach wegen des Widerstandes der sudetendeutschen Studentenschaft nicht ausüben konnte.) Man sollte auch herauszubringen suchen, in welchem Ausmaß wohlbezahlte Gutachtertätigkeit akademischer Juristen und Mediziner von Juden ausgeübt wird. Solche Untersuchungen wären deshalb mehr als eine antisemitische Schnüffelei, weil sie Aufschluß darüber bringen könnten, inwieweit derjenige Jude, der außerhalb der eigentlichen Wirtschaftskreise steht, sich des kapitalistischen Profitstrebens entäußern kann und inwiefern der kapitalistische Trieb auch beim jüdischen Träger geistiger Berufe durchbricht.

talismus wurden. Das Judentum wirkt in der kapitalistischen Wirtschaftsform weniger sachlich-gestaltend als hypertrophisch-aufplusternd. Inhaltlich wirkt es viel weniger zeugerisch als zehrend. Die jüdische Wirtschaft bewegt sich weniger im Lebendigen und mehr im Bereiche des logos. Der jüdische Kapitalist als Händler ist Mittler, Stellvertreter. Das stellvertretende Geld ist der Hauptgegenstand seines Denkens und Trachtens. Der jüdische Wirtschafter macht aber das Mittel zum Zweck und wird aus dem Mittler ein Herrscher. Das Handels- und Leihkapital ist es, mittels dessen das Judentum über den erzeugenden Kräften und den verbrauchenden Massen die wirtschaftliche, über Volk und Staat eine politische Gewalt ausübt. Insgesamt erscheint der jüdische Kapitalismus des 19. und 20. Jahrhunderts als eine neue Ausprägung altjüdischer Anlagen und Triebe, als eine moderne Metamorphose des Urjuden.

Der judenblütige Deutschnationale Ludwig Bernhard hat vor dem Kriege ein verdienstvolles Werk über „Das polnische Gemeinwesen im preußischen Staat" geschrieben. Ein weißer Rabe unter den Nationalökonomen, zeigte Bernhard auf, daß die polnische Wirtschaftsorganisation in Posen-Westpreußen nicht nur kein Bestandteil der deutschen Nationalwirtschaft, sondern eine gegnerische Macht im deutschen Staate war. Bernhard hätte das Zeug in sich gehabt, ein noch aufschlußreicheres Buch über „Das jüdische Gemeinwesen im deutschen Staat" zu schreiben. Weder er noch andere haben es getan. Nun sind Tatsachen bekanntlich unabhängig davon, ob sie von den Herren Gelehrten zur Kenntnis genommen werden oder nicht. Das jüdische Gemeinwesen im deutschen Staat war eine Tatsache.

Die deutschen Verfechter der Judenemanzipation hatten die Vorstellung, daß die emanzipierten Juden im deutschen Gemeinwesen, im deutschen Staatswesen aufgehen würden. Diese Vorstellung erwies sich als eine Täuschung. Gleiches Recht mit der christlichen Staatsbevölkerung, das bedeutete für das Judentum Befreiung von den bisherigen sondergesetzlichen Einschränkungen, nicht aber die Einordnung in das Rechtsleben des Herbergsvolkes. Ich zweifle nicht daran, daß viele Juden diese Einordnung ernsthaft vorhatten. Sie mußten aber dem Gesetz treu bleiben, nach dem sie angetreten waren. Das Judentum blieb nicht nur als Volk, sondern auch als Staat existieren. Naturnotwendig mußte der Staat eines Aftervolkes ein Afterstaat, der Staat eines parasitären Organismus eine parasitäre Organisation sein. Es gibt auf der Welt kein lebendiges Volk ohne Staat. Wenn ein Volk gezwungen ist, in einem fremden Staat zu leben, tut es regelmäßig zweierlei: es nützt den fremden Staat, so gut es geht, und es schafft sich einen eigenen Notstaat, einen Ersatzstaat, einen Staat im Staate, hütet sich aber, diese eigene Einrichtung Staat zu nennen. Das haben viele Nationalitäten Europas und auch die Juden getan. Das Judentum hat sich gleichzeitig sozial durchgegliedert und innerhalb des Herbergsvolkes eine eigene soziale Pyramide aufgerichtet. Die Juden nützten den Herbergsstaat, indem sie etwa dessen Polizei, dessen Schutzeinrichtung auch für sich in Anspruch nahmen. Sie suchten diesem Staat gesetzgeberische Elemente einzuverleiben, die dem jüdischen Leben, insonderheit der jüdischen Wirtschaft zustatten kamen. Seit 1848, seit die Juden in die Volksvertretung gewählt werden konnten, rückten sie in die Schlüsselstellungen der Staats-

und Wirtschaftspolitik vor. So kam es zur jüdischen Mitgestaltung des Aktienrechts (durch Bamberger), des Reichsmünzgesetzes von 1873, des Reichsbankgesetzes von 1875, des neuen Strafgesetzbuches (Lasker, Friedberg) usw. Das war das eine. Zum anderen begannen die Juden im deutschen Staat eine Art Wirtschaftsstaat zu errichten, der von ihnen beherrscht werden sollte. Sie nannten es beileibe nicht jüdischer Wirtschaftsstaat, sie nannten es „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft". Sie strebten noch mehr an: einen Bund dieses Wirtschaftsstaates mit ähnlichen Wirtschaftsstaaten in anderen Ländern, einen jüdisch bestimmten Wirtschaftsstaatenbund. Sie sagten aber nicht so, sie sagten Freihandel und Weltwirtschaft.

Es ist ziemlich gleichgültig, inwieweit diese Strebungen und Zielsetzungen, inwieweit der Aufbau dieser Eigenstaatlichkeit und die Herstellung eines Bundes solcher Eigenstaatlichkeiten bewußt oder unbewußt verfolgt wurde. So wie der tschechische Stallknecht, der dem örtlichen tschechischen Turnverband beitrat, ein Stück tschechischer Eigenstaatlichkeit innerhalb des österreichischen Staates aufbaute, ohne sich darüber die geringste Rechenschaft abzulegen, so hat der jüdische Wirtschaftsmensch instinktiv am Aufbau jüdischer Eigenstaatlichkeit teilgenommen, schon deswegen, weil er kraft seines inneren Gesetzes gar nicht anders konnte. Es ist wohl eine besondere jüdische Fähigkeit, doppelsinnige Wörter zu gebrauchen, die dem Herbergsvolk etwas anderes sagen als dem Juden selber, aber letztlich doch nur dem jüdischen Wortsinn dienen sollen. Die „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft", das wurde auch die Losung der arischen Nationalökonomen. Als ich Nationalökonomie studierte und wir uns schon mit den herausfordernden Juden herumschlugen, da haben auch durchaus völkisch, nationalsozialistisch eingestellte Volkswirte es als eine Ehrenangelegenheit betrachtet, die „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft" zu verfechten. Sie verstanden darunter die Eigenständigkeit des Gliedes, der Jude aber verstand und mußte darunter verstehen die Herauslösung des Gliedes aus dem Ganzen. Die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft war für den jüdischen Kapitalisten gleichbedeutend mit der Eigenstaatlichkeit, die er aus der Substanz seines Blutes und Geldes innerhalb des Herbergsstaates erstellte.

Die talmudistische Rabulistik, mit der sich ein Jude den wirtschaftlichen Sitten und Gesetzen des Wirtsstaates zu entziehen suchte, war der natürliche Ausdruck des Grenzstreites, der sich zwischen jüdischem Wirtschaftsstaat und deutschem Staat ergab und immer wieder ergeben mußte. Eine besonders groteske Form nahm diese Auseinandersetzung an, wenn jüdische Geschäftsleute und jüdische Richter einander gegenüberstanden und den Anschein erweckten, daß es sich um eine Rechtswahrung des deutschen Staates handelte, dieweilen sie doch beide das Gesetz ihres eigenen Wesens und Gemeinwesens zur Geltung brachten. In der Robe des deutschen Rechtsstaates tagte der leibhafte jüdische Staat. Da es nicht nur jüdische Richter gab, wurden zahlreiche jüdische Staatsbürger, die sich gegen das deutsche Gesetz vergangen hatten, auch wirklich bestraft. Nach einer Erhebung von 1915/16 wurden innerhalb des Deutschen Reiches die jüdischen im Verhältnis zu den nichtjüdischen Staatsbürgern wegen Betrugs etwa zweimal sooft verurteilt, wegen Konkursvergehens neunmal sooft, wegen betrügerischen

Bankrotts zwölfmal sooft, wegen Bankrotts überhaupt zwanzigmal sooft, wegen Wucher achtundzwanzigmal sooft[1]) (wiederum sind nicht die Rasse-, sondern nur die Konfessionsjuden gezählt). Auch in dieser Statistik ist nur ein Ausdruck des Grenzkampfes zu sehen, den die auf verschiedenen sittlichen Prinzipien aufgebauten beiden Staaten, das jüdische und das deutsche Gemeinwesen, miteinander führten. Der Hinweis darauf, daß das Judentum dank seiner vorherrschend händlerischen Betätigung mit dem Gesetz leichter in Konflikt kommt als die deutsche Bevölkerung, besagt natürlich nichts gegen die deutschwidrige Wirkung des Judentums schlechthin.

Das deutsche Volk wurde von dem jüdischen Wirtschaftsstaat ausgeschöpft, ohne daß der eigene Staat es dagegen schützte. Da geschah etwas Wunderbares: das Volk schuf sich zu seinem Schutze ein neues Gemeinwesen. Und es bildete sich der merkwürdige Zustand heraus, daß innerhalb Deutschlands drei Gemeinwesen neben- und gegeneinander bestanden. Das dritte Gemeinwesen war die Selbsthilfeorganisation, die der deutsche Arbeiter, der deutsche Bauer, der deutsche Mittelständler nach dem alten germanisch-genössischen Gesetz erschuf: die Genossenschaft, die ländliche Genossenschaft, die Gewerkschaft. Wiederum, wie in der altdeutschen Zeit, deckte sich der Deutsche in der genossenschaftlichen Ordnung gegen das Judentum ab. Die landwirtschaftliche Genossenschaft, die Ein- und Verkaufsgenossenschaft, insbesondere aber die landwirtschaftliche Kreditgenossenschaft hat dem jüdischen Handel und Wucher auf dem Lande einen mächtigen Damm entgegengestellt. Die Genossenschaft als wirtschaftliche Verwirklichung des Gesetzes der Gemeinschaft hat sich als der positivste Antisemitismus erwiesen. Namentlich auch das nationalpolnische Genossenschaftswesen in Posen und Westpreußen, das dem deutschen nachgebildet war, hat auf die dort lebenden Handelsjuden wie eine Götzendämmerung gewirkt. Die hohe Ziffer der jüdischen Abwanderung aus jenen Gebieten ist wesentlich mit auf die antikapitalistische Wirkung dieses Genossenschaftswesens zurückzuführen[2]).

Die andere Genossenschaft schuf der Arbeiter. Die marxistische Verelendungstheorie, die übrigens von dem Juden Ricardo vorgeformt wurde (denn auch Ricardo glaubte nicht an eine Besserung der wirtschaftlichen Lage des Arbeitertums), diese Verelendungstheorie, die ihre Verwandtschaft mit dem alttestamentarischen Katastrophen-Gott nicht leugnen kann, ist durch die deutsche Arbeitergenossenschaft widerlegt worden. Der deutsche Arbeiter hielt sich weder an jene jüdische Lehre, die ihn bis zur allgemeinen Katastrophe zuwarten hieß, noch an die ebenfalls zum Zuwarten erziehende christliche Lehre vom irdischen Jammertal und dem besseren Jenseits. Er sagte sich: diese Welt ist kein Wartesaal, sondern ein Wirkungsfeld. Und so schuf er aus germanisch-deutschen Trieb- und Formkräften neue Kampfgemeinschaften, Gewerkschaften, Genossenschaften, Einsatz- und

[1]) W. Pötsch, Die jüdische Rasse im Lichte der Straffälligkeit (2. Aufl., 1933).

[2]) 1816 lebten in Posen 42 v. H. des ganzen staatspreußischen Judentums, in der Provinz Brandenburg (einschl. Berlin) nur 6,5 v. H. Bis 1910 kehrte sich das Verhältnis um: 44 v. H. in Brandenburg einschl. Berlin, weniger als 8 v. H. in Posen. Der Jude J. Lestschinsky, der in seiner Schrift „Das wirtschaftliche Schicksal des deutschen Judentums" (1933) diese Zahlen verzeichnet (52–56), geht auf die oben erwähnte Ursache der Abwanderung nicht ein.

Schutzorganisationen gegen den jüdischen und nichtjüdischen Kapitalismus. Und während in den sozialistischen Parteien die führende Schicht sich mehr und mehr aus Juden zusammensetzte, hatten innerhalb der Gewerkschaften deutsche Arbeiterführer das Heft in der Hand. Die Gewerkschaft hat entgegen der Verelendungstheorie tatsächlich eine wirtschaftliche Besserstellung des Arbeitertums errungen. Das ist ihre volksgeschichtliche Leistung. Die große und entscheidende Auseinandersetzung mit Judentum und Kapitalismus mußte und muß von der großen, der ganzen Volksgenossenschaft geführt werden.

Je mehr im Zuge der kapitalistischen Entwicklung wirtschaftliche Wertmaßstäbe bestimmend wurden, desto mehr mußte das Ansehen der gewinnstrebigen und wirtschaftlich erfolgreichen Judenschaft steigen. Hinter allen wirtschaftlichen Anstrengungen des Judentums drängte der überzeitliche jüdische Wille zur Macht, der in der kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung die bisher gewaltigste Wirkungsform gefunden hat. Der Kapitalismus als Ausbeutungssystem hat auch die systematische Ausbeutung des Wirtsvolkes durch das Judentum ermöglicht, einen Zustand, in dem das Volk selber ununterbrochen an dem Joch baute, durch das es ununterbrochen hindurch mußte. Weil die jüdische Vormacht in der kapitalistischen Wirtschaft gegründet ist, kann diese Vormacht nur zusammen mit dem kapitalistischen System überwunden werden. Die Lösung der Judenfrage heißt Sozialismus.

Man schätzt das Vermögen der Juden im gegenwärtigen Deutschen Reich auf zwanzig Milliarden Reichsmark. Es geht nicht um diese zwanzig Milliarden an sich, sondern es geht darum, daß an diesen Milliarden der Schweiß jener Millionen Deutschen klebt, die dieses Kapital anhäufen helfen mußten, und daß heute noch Hunderttausende von deutschen Arbeitern und Angestellten diesem Kapital dienen müssen. Und was ist denn diese jüdische Kapitalmacht in ihrer jüdischesten Form? Ein Schein: Aktie, Bankkonto, Papier. Es war das große kapitalistische Kunststück, die Wirtschaft der Wirklichkeit unter die Herrschaft des Papiers zu beugen. Es ist die Schwäche der jüdisch-kapitalistischen Herrschaft, daß ihr Schicksal an diesem Scheine hängt. Der Schein wird zerflattern. Die schaffenden Kräfte unseres Volkes, die Schöpfer und Träger der wirklichen Wirtschaft, werden bestehen und weiter wirken.

Walther Rathenau

Von
Wilhelm Ziegler

Es kann unmöglich der Zweck der Untersuchung sein, eine Biographie oder eine menschliche Charakteristik von Walther Rathenau zu geben. Darüber ist ohnedies schon einiges geschrieben worden, vor allem in den beiden Biographien, des Grafen Harry Kessler und der Frau Etta Federn-Kohlhaas. Auch ist eine derartige Analyse der Persönlichkeit von Walther Rathenau mit großen Schwierigkeiten verknüpft. Sie liegen in seiner Natur, die keineswegs klar und einfach, vielmehr kompliziert und reflektiert, ja schillernd ist.

Sein intimster Freund und bitterster Feind, Maximilian Harden, hat ihn einmal den „Elektro-Proteus" genannt und sein wohlwollender Gönner Max Fürstenberg hat auf ihn das noch beißendere Wort vom „Jesus im Frack" geprägt!

Bei dieser Untersuchung wird es vielmehr darauf ankommen, das spezifisch Rassische, also Jüdische im Wesen Walther Rathenaus aufzudecken und herauszuarbeiten.

Auch zu diesem Thema gibt es einzelne Beiträge. Denn es sind gelegentlich in der Tagesliteratur und in der Tagespresse Ansätze zu einer derartigen Betrachtung gemacht worden. Aber an einer wisssenschaftlichen Untersuchung dieser Art mangelt es heute noch durchaus. Aus diesem Grunde sei dieser Versuch unternommen, soweit es im Rahmen eines Vortrages möglich ist. Dabei muß der äußere Verlauf des Lebens von Walther Rathenau als bekannt vorausgesetzt werden.

Wir betrachten also Walther Rathenau unter zwei Gesichtspunkten:

1. Wie war seine Stellung zum jüdischen Volke?
2. Wie war seine Stellung zum deutschen Volke?

Und fragen uns: 3. Welche Erkenntnisse ergeben sich daraus für seine Natur oder genauer: seine Rasse?

Man könnte sich bei der Untersuchung der Eigenart von Walther Rathenau die Sache ziemlich leicht machen, indem man nur einen Aufsatz seines intimsten Freundes als Schema zugrunde legte. Es ist der Nachruf, den Maximilian Harden in seiner Zeitschrift „Die Zukunft" am 1. Juli 1922 Walther Rathenau gewidmet hat. Dieser Nachruf ist das Unerbittlichste und zugleich Schimpflichste, was über Walther Rathenau geschrieben worden ist. Diese Porträtzeichnung wird kaum von irgendwelchen antisemitischen Pamphleten übertroffen. Aber dieser Beitrag charakterisiert fast noch mehr die giftige Feder seines Verfassers, als die proble-



matische Natur des Objekts. Denn man muß wissen und beachten, daß beide bis in den Weltkrieg hinein die engsten Freunde gewesen sind, in ständigem Kontakt miteinander gestanden und gemeinsame Reisen gemacht haben. Wie dieser Ausgang einer einstmals innigen Freundschaft überhaupt eines der bezeichnendsten Beispiele für das Wesen der modernen jüdischen Rasse ist! So genau und intim gerade Maximilian Harden seinen Freund Walther Rathenau gekannt hat, zu deutlich wird, daß in diesem Nachruf ihm der Haß einer enttäuschten Freundschaft und die Eifersucht auf einen glücklicheren Rivalen die Feder geführt hat.

Aus diesem Grunde wird man dieses Zeugnis besser zunächst beiseite lassen und sich seiner mit Vorsicht und nur da bedienen, wo wirklich seine Angaben einwandfrei und gesichert erscheinen. Denn auch so steht uns eine ganze Reihe von Zeugnissen für das Wesen und Wirken Walther Rathenaus zur Verfügung, die erlauben, uns ein ausreichendes und sicheres Bild von seinem wahren Wesen zu machen.

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob seine Schriften hierfür die gegebenen Quellen seien. Sie sind sicher auch die Hauptgrundlage. Aber soviel gerade Walther Rathenau geschrieben hat, so wenig erschöpft sich seine wirkliche Persönlichkeit in diesen geschriebenen Äußerungen. Vielmehr sind manche seiner Worte eher geeignet, in die Irre als auf die richtige Spur zu führen. Gerade diese Beobachtung wirft ein bezeichnendes Licht auf den Menschen Walther Rathenau. Er posiert gerne, ist mit Vorliebe geistreich und originell, er ist überhaupt selten unmittelbar natürlich. Infolgedessen ist es gerade bei ihm, wie selten bei einem Menschen in hervorragender Stellung, erforderlich, auch intime Zeugnisse seiner Familie und seiner Freunde und sogar seine Taten heranzuziehen, um ein gerades, naturgetreues Bild von seiner wahren Natur zu gewinnen.

Mit 30 Jahren ist der Schriftsteller Walther Rathenau zum ersten Male in die Öffentlichkeit getreten, und zwar mit dem bekannten Aufsatz „Höre Israel", der am 6. März 1897 in der „Zukunft" seines Freundes Maximilian Harden erschien. Zwei kleine Aufsätze, die er 1895 in der „Zukunft" über „Elektro-chemische Werke" und über „Industriepapiere" veröffentlichte, können ihres rein technischen Inhaltes wegen hier außer acht bleiben.

Zwei Dinge sind an diesem Aufsatz beachtlich: einmal Thema und Inhalt, zum andern der Umstand, daß er zunächst ohne den Namen des Verfassers erschien. In diesem Aufsatz setzt sich Walther Rathenau mit der Judenfrage auseinander, und zwar in einem Sinn, der völlig aus dem Rahmen des damaligen Judentums seiner Herkunft und gesellschaftlichen Stellung herausfiel. Der Verfasser geht nämlich in diesem Aufsatz der Judenfrage direkt zu Leibe. Er begnügt sich nicht mit der üblichen Redensart der Philosemiten, „es gäbe keine Judenfrage", und man brauche in einzelnen „Ausnahmefällen" nur entsprechende Gesetzesmaßnahmen zu ergreifen, sondern er reißt schonungslos die tatsächlich bestehende Kluft zwischen den Juden und dem deutschen Volke auf.

Besonders markant sind die Sätze, in denen er die „seltsame Vision" beim Wandern durch die Tiergartenstraße an Berliner Sonntagen mittags um 12 Uhr oder beim abendlichen Besuch eines Berliner Theaters schildert:

„Auf märkischem Sand eine asiatische Horde. Die gezwungene Heiterkeit dieser Menschen verrät nicht, wieviel alter ungesättigter Haß auf ihren Schultern lastet. Sie ahnen nicht, daß nur ein Zeitalter, das alle natürlichen Gewalten gefesselt hält, sie vor dem zu beschützen vermag, was ihre Väter erlitten haben. In engem Zusammenhang unter sich, in strenger Abgeschlossenheit nach außen —: so leben sie in einem halbfreiwilligen, unsichtbaren Ghetto, kein lebendiges Glied des Volkes, sondern ein fremder Organismus in seinem Leibe. Es frommt nicht zu forschen, wie das geschah ... Es besteht die unbestreitbare Wahrheit, daß die besten Deutschen einen tiefen Widerwillen gegen jüdisches Wesen und Treiben hegen, die am meisten, die nicht viel Worte davon machen, und etliche Ausnahmen — gleichsam als seltsame Naturspiele — zugeben."

Der Verfasser begnügt sich aber keineswegs mit dieser grundsätzlichen Feststellung, sondern geht noch weiter und hält seinen jüdischen Volksgenossen mit den Worten: „Seht Euch im Spiegel!" den Spiegel vor. Es fallen die bitteren Worte:

„Ihr sprachet, Ihr Schlauen und Weltgewandten: ‚Wer den Reichtum besitzt, der hat die Macht.' Nun habt Ihr den Reichtum, — und Eure Reichen sind weniger geachtet als Eure Armen. Eure Redekunst war eitel und Eure Agitation umsonst. Vereine habt Ihr gegründet, — zur Abwehr anstatt zur Einkehr. Den Besten unter Euch habt Ihr das Leben zuwider gemacht, so daß sie Euch den Rücken kehren ...

Ihr beklagt Euch, daß man an Eurer Unterhaltung keinen Gefallen findet? ... Würde auf den Rekord der Redensarten: ‚Ich für meine Person' und ‚Meiner Ansicht nach" ein Preis gesetzt, so wäret Ihr die Ersten am Ziel. Es verlangt ja niemand von Euch so etwas wie Gemüt ... Aber Ihr sollt die Seele und das Gemüt Eurer Landesgenossen begreifen und ehren, anstatt sie durch vorlautes Urteil und frivole Ironie zu verletzen. Worte sind die Waffen der Schwachen; wehe dem, der mit vergifteten Pfeilen kämpft.

Man wird Euch den Vorwurf machen, international zu sein, solange Ihr mit allen ausländischen Cohns und Levis versippt und verschwägert seid. Laßt die exotischen Vettern und Basen, wo sie sind. Renomiert nicht mit ihren Ansichten und Manieren, und schämt Euch nicht, wenn Eure Kinder früher Deutsch als Französisch sprechen lernen. Wer sein Vaterland liebt, der darf und soll ein wenig Chauvinist sein."

Als Mittel zur Überwindung dieser kritischen Lage fordert er „ein Ereignis ohne geschichtlichen Vorgang: die bewußte Selbsterziehung einer Rasse zur Anpassung an fremde Anforderungen". Und als allein mögliches Ziel dieser Umkehr stellt er für die Juden den Satz auf: „Das ehrliche Bewußtsein eines ehrlichen Wertes ist heute das einzig Erstrebenswerte, das ein Jude erreichen kann. Aber das muß Euch genügen."

Man kann dem Verfasser dieses Aufsatzes nicht das Zeugnis vorenthalten, daß er die heikelste Frage des damaligen Judentums angepackt und rücksichtslos aufgedeckt hat. Und man kann ebensowenig den Eindruck leugnen, daß es dem Verfasser auf eine klare und gerechte Lösung ankam. Um so lehrreicher aber ist das

weitere Schicksal dieses ersten öffentlichen Auftretens des damaligen Direktors einer elektro-chemischen Fabrik in Bitterfeld.

Wohl hat Walther Rathenau diesen Aufsatz noch im Jahre 1902 in seinem Buch „Impressionen“ aufgenommen, das eine Sammlung von literarischen Arbeiten enthielt. Bis dahin war auch der wirkliche Autor des vielbeachteten Aufsatzes nicht bekannt. Jetzt trat er mit seinem Namen hervor. Und von diesem Augenblick an hat Walther Rathenau dieses Thema, wenn er irgendwann einmal darauf zurückkam, gänzlich anders behandelt. Von da an begann der Gesinnungswechsel Walther Rathenaus in seiner Stellung zur Judenfrage, der nicht geleugnet werden kann. Denn jetzt begann ein Sturmlaufen in den eigenen Reihen gegen diesen unbequemen Ketzer und Separatisten, auch wenn davon wenig in die Öffentlichkeit drang. So unklug war das Judentum nicht! Jedenfalls war der Erfolg der, daß Walther Rathenau die „Impressionen“ aus dem Buchhandel zurückzog und alle erreichbaren Exemplare zurückkaufte. Er selbst hat den Aufsatz später als eine „Jugendflegelei“ bezeichnet und im Juli 1914 an seinen Freund Wilhelm Schwaner geschrieben: „Warum das Buch ‚Impressionen‘ mir fremd geworden ist? Weil es mehr Negation enthält, als meinem heutigen Denken entspricht. Der Judenaufsatz war als Mahnung gedacht; in der unglücklichsten Stimmung meiner trübsten Zeit wurde er zur Anklage . . . Heute verstehe ich die Anklage nicht mehr . . .“

Im Jahre 1911 hat Walther Rathenau das Thema der Judenfrage wiederum erörtert, und zwar in drei verschiedenen Antworten auf ihm zugegangene Schreiben, die unter dem Titel „Staat und Judentum“ in seinen gesammelten Schriften zusammengefaßt sind. Der Abschnitt trägt den Untertitel „Eine Polemik“. Aber Gegenstand der Polemik sind diesesmal nicht die Juden, sondern der preußische Staat und seine Judenpolitik. Damit allein ist schon die Kehrtwendung angezeigt, die er jetzt vornimmt. Wohl bezieht er sich in einer dieser Äußerungen auf die Kritik und Selbstkritik, die er an „den deutschen Juden minderer Kultur“ schon früher geübt hätte. Man achte genau auf diese einschränkende Formulierung! Aber im ganzen hat er die Front völlig gewechselt. Die These, die er vertritt, lautet: „Die der preußischen Judenpolitik zugrunde liegenden Vorstellungen sind rückständig, falsch, unzweckmäßig und unsittlich.“ Ich glaube, schärfer kann man die Politik eines anderen nicht verurteilen. Ja, er geht so weit, daß er die Möglichkeit andeutet, die Juden hätten durch ihre wirtschaftliche Stellung die Mittel in der Hand, „um eine unvernünftige Staatsräson in kürzester Zeit unmöglich zu machen!“ Dementsprechend nimmt er die Juden in weitestem Umfang in Schutz. Auf den Zweifel an ihrer nationalen Gesinnung antwortet er sogar mit der bezeichnenden Gegenfrage: „Was ist denn eigentlich nationale Gesinnung und Betätigung? Besteht sie lediglich in unterwürfigen Redensarten oder aggressiven Liedern? Dann gebe ich die der Juden gerne preis. Oder besteht sie in liebevoller und hingebender, aufopfernder und freier Kulturarbeit zu Ehren und zum Segen des angestammten Landes? Dann möge der aufstehen, der vor Gott und Gewissen behaupten kann, daß die deutschen Juden ihr Maß von Kulturarbeit nicht ehrlich und reichlich erfüllt haben, daß sie nicht mehr zu Deutschlands Hoheit, Glück und Ehre beigetragen haben als alle berufsmäßigen Anti-

semiten zusammengenommen.“ Auch hier achte man auf die charakteristische Art der Formulierung, besonders auf die ebenso beliebte wie demagogische Antithese zwischen „aggressiven Liedern“ und freier „Kulturarbeit!“ Und zum Schluß faßt er seine Stellung dahin zusammen, daß er erklärt, und zwar in gesperrtem Druck:

> „Ich kämpfe gegen das Unrecht, das in Deutschland geschieht, denn ich sehe Schatten aufsteigen, wohin ich mich wende. Ich sehe sie, wenn ich abends durch die gellenden Straßen von Berlin gehe; wenn ich die Insolenz unsres wahnsinnig gewordenen Reichtums erblicke; wenn ich die Nichtigkeit kraftstrotzender Worte vernehme oder von pseudogermanischer Ausschließlichkeit berichten höre, die vor Zeitungsartikeln und Hofdamenbemerkungen zusammenzuckt. Eine Zeit ist nicht deshalb sorgenlos, weil der Leutnant strahlt und der Attaché voll Hoffnung ist. Seit Jahrzehnten hat Deutschland keine ernstere Periode durchlebt als diese; das stärkste aber, was in solchen Zeiten geschehen kann, ist: das Unrecht abtun.
>
> Das Unrecht, das gegen das deutsche Judentum und teilweise gegen das deutsche Bürgertum geschieht, ist nicht das größte, aber es ist auch eines. Deshalb mußte es ausgesprochen werden.“

Wohl ist in diesen Aufsätzen ein Kompliment an das Preußentum eingestreut, das er „liebt und bewundert“. Aber gerade aus der eben wiedergegebenen zusammenfassenden Stellungnahme ist zu erkennen, wie tief oder wie wenig tief diese Hochachtung vor dem Preußentum sitzt.

Nach 20 Jahren ist Rathenau noch einmal auf das gleiche Thema zurückgekommen. Es geschah in seiner „Streitschrift vom Glauben“ (1917), in der er auf eine Broschüre des Herrn von Trützschler-Falkenstein „Die Lösung der Judenfrage im deutschen Reich“ sich äußert. In dieser Schrift ist wohl von der „Judenfrage“ die Rede, aber allein nach der religiösen Seite, während die „soziale“ Seite, wie Rathenau sie nennt, völlig übergangen wird. Rathenau verwirft zwar die Forderung des Frhrn. von Trützschler, der in der Bekehrung der deutschen Juden zum Christentum die Lösung der Judenfrage sieht. Aber er selbst weiß nichts anderes zu bieten als die Möglichkeit „des kirchenlosen Glaubens, der freien Gemeinde und des persönlichen Bekenntnisses“ und den Wunsch nach dem „christlichen Staat“, der aber nicht der Staatsgewalt bedarf, um ungezählte Millionen christlicher Bürger in „christlichem Geist zu erhalten“. Es ist also ein völlig anderer Rathenau, der uns hier entgegentritt.

Wie die Brücke zwischen diesem Rathenau von 1897 und dem Rathenau von 1917 zu schlagen ist, das ist schwer zu sagen.

Er war formell Jude und blieb es. Er ist nicht aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten. Zugleich aber erklärt er, in der Streitschrift vom Glauben: „Ich stehe auf dem Boden der Evangelien.“ Es hält ihn, wie er sagt, noch so viel am Judentum fest, daß er den Entschluß zum Übertritt nicht über sich zu bringen vermag. In der gleichen Streitschrift ist die mosaische Religion so idealisiert, daß man

versteht, wenn der Verfasser mit der gleichen Inbrunst an ihr hängt, wie er sich zum Christentum hingezogen fühlt. Aber auf das im Jahre 1897 angeschlagene Thema der sozialen und politischen Kluft zwischen Judentum und dem deutschen Volk ist Walther Rathenau nie mehr zurückgekommen.

Wir lassen dahingestellt, ob es äußere Einflüsse oder innere Hemmungen gewesen sind, die diesen Bruch verursacht haben. Wir wollen vielmehr nunmehr umgekehrt versuchen, zu untersuchen und festzustellen, wie Walther Rathenaus Stellung zum deutschen Volke sich entwickelt und ausgesehen hat.

„Ich fühle deutsch und werde mich nie von meinem deutschen Volke trennen." Dieses Bekenntnis aus einem seiner Briefe zieht sich mehr oder weniger pointiert durch alle seine Schriften. Wie steht es damit in der Praxis?

Bis zum Jahre 1914 hat Walther Rathenau dem Staatsleben ferner gestanden. Er war im Jahre 1898 in das Direktorium der AEG. eingetreten, um dann im Jahre 1902, infolge mangelnder Harmonie mit seinem Vater, als Geschäftsinhaber in die Berliner Handelsgesellschaft von Carl Fürstenberg überzutreten. Von da aus ist er wieder in die AEG. zurückgegangen. Mit dem 8. August 1914 beginnt sein erstes Eingreifen in die praktische Politik, nachdem er im Jahre 1907 und 1908 bereits zweimal den damaligen Staatssekretär Dernburg auf einer Studienreise nach Afrika begleitet hatte. An diesem Tage trug er dem Oberst Scheuch, dem Chef des allgemeinen Kriegsdepartements im preußischen Kriegsministerium, seine Ansichten über die bedenkliche Rohstoffversorgung unseres Landes vor. Und am nächsten Tag hielt er den gleichen Vortrag dem Kriegsminister von Falkenhayn. Das Ergebnis war die Begründung einer Kriegsrohstoffabteilung, die er neben einem höheren Offizier selbst einrichtete. Er gehörte bis zum März 1915 in dieser Eigenschaft dem Kriegsministerium an. Auf ihn geht demnach die Organisation unserer Rohstoffversorgung im Kriege und die Einrichtung der sogenannten Kriegsgesellschaften zurück. Hierauf hat die jüdische und judenfreundliche Presse nicht oft genug als eine historische Tat hingewiesen, die Deutschland vor der sicheren Niederlage gerettet hätte. Das andere, davon Unzertrennliche aber hat sie mit ebensolchem beharrlichem Eifer verschwiegen: die unerhörte Verjudung der daraus entstehendenKriegsgesellschaften und ihre demoralisierende Geschäftsgebarung. Aber hier ist außerdem historisch eine wichtige Korrektur am Platze. Denn der Mann, der „zuerst" den Finger auf diese ernste Wunde der deutschen Wirtschaft gelegt hat, war nicht Walther Rathenau, sondern der kürzlich (Mai 1937) verstorbene Wichard von Möllendorf. Dieser hat nach dem eigenen Bericht von Walther Rathenau, in freundschaftlichen Unterhaltungen mit ihm, ihn zuerst auf diesen Punkt hingewiesen. Wie sich dieser Gedankenaustausch vollzogen hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Aber die Tatsache, daß Wichard von Möllendorf in diesem Zusammenhang immer mehr in den Hintergrund getreten ist, spricht nicht für die Charakterstärke Walther Rathenaus und noch viel weniger für die Objektivität der jüdischen Presse.

Noch bedenklicher steht es um die wirkliche nationale Überzeugung Walther Rathenaus, wenn wir den Dingen tiefer nachgehen. In der ganzen philosemitischen Literatur wird es so hingestellt, als ob diese Begründung unserer Rohstofforganisation ein Dokument für seinen absoluten Patriotismus gewesen sei. In

Wirklichkeit aber zieht sich eine eigentümlich zwiespältige Haltung durch seine ganze Tätigkeit während des Weltkriegs.

Schon seine Stellung zum Kriegsausbruch ist höchst sonderbar. An den demokratischen Reichstagsabgeordneten Konrad Haußmann richtet er im Herbst 1914 die Frage: „Wissen Sie, Herr Haußmann, weshalb wir diesen Krieg führen? Ich weiß es nicht." An eine ihm bekannte Dame schreibt er im November 1914: „Wir müssen siegen, wir müssen! Und haben keinen reinen, ewigen Anspruch ... Ein serbisches Ultimatum und ein Stoß wirrer, haltloser Depeschen! Hätte ich nie hinter die Kulissen dieser Bühne gesehen!" Und im Dezember schreibt er: „In diesem Kriege klingt ein falscher Ton; es ist nicht 1813, nicht 1866, nicht 1870. Notwendig oder nicht, höhere Gewalt oder nicht, — so wie es hier geschah, mußte es nicht geschehen." Der Kriegsausbruch war ein Schlag, von dem Rathenau sich nie erholt hat. So urteilt sein Biograph, Graf Harry Keßler. Und seine weitere Biographin, Etta Federn-Kohlhaas, erwähnt, daß Rathenau sich oft gefragt habe, ob er recht getan habe, durch seine Organisationstätigkeit den Krieg oder richtiger die Fortführung des Krieges ermöglicht zu haben. Das war das Echo des Aufbruchs einer Nation im Herzen eines der bedeutendsten Industriellen und bekanntesten Schriftsteller der Zeit. Und dieser Mangel an Vertrauen in die deutsche Sache hat ihn den ganzen Krieg über nicht verlassen. Zwei Jahre nach dem Kriegsausbruch schrieb er in seinen „Kommenden Dingen": „Heute sind es zwei Jahre, daß ich von der Denkweise meines Volkes mich schmerzlich getrennt fühle, soweit sie den Krieg als ein erlösendes Ereignis wertet ... Den Stolz des Opfers und der Kraft durfte ich teilen; doch dieser Taumel (!) erschien mir als ein Fest des Todes, als die Eingangssymphonie eines Verhängnisses, das ich dunkel und furchtbar, doch niemals jauchzend und um so furchtbarer, geahnt hatte."

Er hat vom ersten Tage an nicht an den deutschen Sieg geglaubt. Schon am 5. August 1914 hat er seinem Freunde, dem Philosophen Max Scheler, der im Grunewald sein Gast war, seine „schweren Sorgen betreffs der Zukunft des Vaterlandes in schärfsten Formen" zum Ausdruck gebracht und seine „überaus pessimistische Anschauung über die Chancen eines deutschen Sieges" anvertraut. Einmal zwar schien es, als habe er zu Ludendorff das Vertrauen gefaßt, daß dieser der Mann sei, der das Volk „wo nicht zum Siege, so doch zu einem Ehrenvollen Frieden" führen könne. Das war, als er Ludendorff Ende 1915 in Kowno kennenlernte. Aber die Erklärung des unbeschränkten U-Boot-Krieges hat im Juli 1917 auch diesen Faden zerschnitten. Er hielt dann in der „Mittwochs-Gesellschaft" in Berlin eine Rede gegen den unbeschränkten U-Boot-Krieg, die für alle, die sie hörten, „denkwürdig" blieb. So berichtet Graf Harry Keßler, der anscheinend selbst an der Versammlung teilgenommen hat. Gerade darum kann die Rede nur abträglich auf die allgemeine Stimmung gewirkt haben. Noch einmal hat er dann öffentlich eingegriffen. Das geschah in dem bekannten Leitartikel der „Vossischen Zeitung" vom 8. Oktober 1918 mit der Überschrift „Ein dunkler Tag". Dieser Aufsatz folgte dicht auf das deutsche Friedensangebot vom 5. Oktober. Er enthält, kurz gefaßt, ein Eintreten für die Levée en masse und für die Errichtung eines besonderen Verteidigungsamtes. Dieser Aufsatz erscheint wie

eine wirkliche patriotische Tat, in dieser Woche des hereinbrechenden Chaos. Auch er aber ist bei näherer Prüfung nicht der Entschluß und das Manifest eines bis zum Letzten entschlossenen patriotischen Kämpfers. Denn Rathenau hat selbst nicht an seine Botschaft geglaubt. Das bezeugt uns einer seiner engsten Freunde, der Direktor Paul Mamroth von der AEG. auf Grund einer vierzigjährigen Freundschaft in seinem Nachruf, in dem er folgendes über diesen Aufruf und den gleichzeitigen Vortrag in der „Deutschen Gesellschaft" berichtet: „An eine Levée en masse hat Rathenau nach dem Zusammenbruch (gemeint ist das Friedensangebot) nicht geglaubt, als er in dem ihm verübelten Vortrag in der ‚Deutschen Gesellschaft' dazu aufrief. Er wollte lediglich dadurch die Lage Deutschlands in den Verhandlungen mit den Feinden verbessern. Das hat er mir eine Stunde vor jenem Vortrag gesagt." Das war kein Zufall. Denn „nie in den letzten Jahren hat er an den Sieg geglaubt" — das versichert Paul Mamroth in dem gleichen Zusammenhang.

Auch wenn Rathenau kein Maximilian Harden war, er war ebensowenig ein Gambetta. Und der Vergleich mit Gambetta mag gleichzeitig eine Vorstellung von dem vermitteln, was ein Mann von der Erfahrung und geistigen Fähigkeit Rathenaus für Deutschland hätte leisten können, wenn er mit der gleichen glühenden patriotischen Leidenschaft sich mit der letzten Faser seines Herzens und Willens in den Dienst dieses Landes gestellt hätte und von vornherein in Reih und Glied getreten wäre. Trotz aller äußeren Korrektheit, mit dem Herzen war Rathenau nicht bei unserer Sache. An dem Kriegserlebnis hat er nicht teilgehabt. Und man kann es ihm schon glauben, wenn er von sich selbst in seiner Betrachtung „Der Kaiser" im Jahre 1919 erzählt, daß er bei Kriegsbeginn einem seiner Freunde unwidersprochen gesagt habe:

> „Nie wird der Augenblick kommen, wo der Kaiser, als Sieger der Welt, mit seinen Paladinen auf weißen Rossen durchs Brandenburger Tor zieht. An diesem Tage hätte die Weltgeschichte ihren Sinn verloren. Nein! Nicht einer der Großen, die in diesen Krieg ziehen, wird diesen Krieg überdauern.
>
> Moltke stürzte und starb, Falkenhayn, Bethmann, Jagow, Tirpitz stürzten; im letzten Jahr war nur der Kaiser übrig, und zum Schlusse stürzte auch er."

Schon die politische Prophezeiung hinkt. Sie ist nur zur Hälfte eingetreten. Denn Hindenburg ist, trotz seines äußeren Sturzes, in die Unsterblichkeit eingegangen. Erst recht aber läßt uns die Versicherung, daß die Weltgeschichte an diesem Tage ihren Sinn verloren hätte, die wahre Gesinnung und die innerste Überzeugung von Walther Rathenau offen erkennen. Nach außen hin hat er gerne sich von dem Strahl der kaiserlichen Gunst bescheinen lassen, ja sogar die Bekanntschaft des Kaisers gesucht. Selbst um hohe Ordensauszeichnungen hat er sich bemüht, wie Bülow berichtet. Alles — solange die Monarchie die Herrschaft ausübte!

Dann kam die sogenannte Revolution. Jetzt hätte die Stunde der Berufung in die Verantwortung für ihn schlagen müssen, der sich immer deutlicher zur Linken bekannt hatte. Es hat nicht an Walther Rathenau gelegen, wenn er zunächst lange warten mußte bis zur Berufung in ein Ministeramt. Vielmehr geht aus einem Schreiben an Friedrich Ebert im Dezember 1918 hervor, daß er sogar über seine

Streichung aus der Sozialisierungskommission tief empört war. In diesem Schreiben beruft er sich gerade darauf, daß es „nicht viele Männer auf bürgerlicher Seite gäbe, die unter Gefährdung ihrer bürgerlichen Stellung und ungeachtet aller Anfeindungen das alte System rückhaltlos bekämpft, gegen den Krieg aufgetreten und ein neues wissenschaftlich durchdachtes und begründetes vollständiges Wirtschaftssystem aufgestellt" hätten. Im Mai 1921 hat ihn dann der Reichskanzler Josef Wirth als Wiederaufbauminister in die Reichsregierung berufen.

Rathenau hat es so dargestellt, als ob er nur widerwillig dem Rufe der Pflicht gefolgt sei. Er hat in diesen Tagen geäußert: „Es war der schwerste Entschluß meines Lebens". In Wirklichkeit hat er wohl sehr lange auf diesen Augenblick gewartet, sogar schon vor dem Krieg. Nicht umsonst hat er den Weg zum Kaiser gesucht und es verstanden, vor ihm einen Vortrag über Elektrotechnik zu halten, nachdem er den Staatssekretär Podbielski zur Vermittlung überredet hatte. Das war im Jahre 1901. Von da an ist er ein- bis zweimal alljährlich mit dem Kaiser zusammengekommen, manchmal sogar zu längerer Aussprache — wie er selber berichtet!

Schon in den letzten Jahren vor dem Krieg hat sein Vater, Emil Rathenau, vorausgesagt, daß sein Sohn Minister werden würde, wie Paul Mamroth aufgezeichnet hat. Zwar hat er selbst seinen Freund Maximilian Harden bei einer gemeinsamen Italienreise schon mehrere Jahre vor dem Krieg prophezeit, er (Harden) werde an die Spitze des Auswärtigen Amtes kommen. Aber Maximilian Harden hat, vielleicht nicht zu Unrecht, vermutet, daß er dabei eher an sich selbst (Rathenau) als an ihn gedacht habe! Die Republik hat Rathenau dann diesen stillen, lange gehegten Wunsch erfüllt — eine Erfüllung, die er sicher ebenso gern oder noch lieber auch aus der Hand des Kaisers angenommen hätte. Geltungsbedürfnis und Drang zur Macht, das ist mit ziemlicher Sicherheit das treibende Agens gewesen, das Walther Rathenau an diese Stelle getrieben hat.

Er ist zunächst Wiederaufbauminister und wird im Februar 1922 Außenminister. Damit gerät er in den Mittelpunkt der großen politischen Auseinandersetzung Deutschlands mit den Siegermächten und wird zum verantwortlichen deutschen Vertreter in der damaligen Schicksalsfrage, der Reparationsfrage. Und hier zeigt sich, in welchem Sinne und Geiste er sein Amt am deutschen Volke auffaßt. Er war Gegner der Unterzeichnung des Versailler Diktates. Aber schon am Tage der Ratifikation dieses Diktates durch die deutsche Nationalversammlung, am 16. Juli 1919, schrieb er an den damaligen Finanzminister Erzberger: „In unserer verzweifelten Lage gilt es, den beweglichen Punkt zu finden, von dem aus die ganze Situation aufgerollt werden kann. Dieser Punkt liegt in Belgien und Nordfrankreich, und zwar beim Problem des Wiederaufbaus." Hier, auf diesen Pfeilern einer wirtschaftlichen Transaktion also, glaubte er, die künftige Brücke zwischen Frankreich und Deutschland bauen zu können.

Es ist charakteristisch, daß er gerade in dieser kommerziellen Sphäre den Ansatzpunkt für die Verständigung zwischen Deutschland und Frankreich erblickt. So sind auch seine praktischen Maßnahmen bei Antritt seines Amtes als Wiederaufbauminister. Das Wiesbadener Abkommen vom 7. Oktober 1921 ist seine erste praktische Leistung. Das Ziel des Abkommens ist die Organisierung von Sachlieferungen an Stelle eines Teiles der Goldzahlungen zum Wiederaufbau in Nord-

frankreich, und zwar auf dem Wege der direkten Verbindung zwischen französischen Bestellern und deutschen Produzenten. Damit hofft Rathenau eine Verbesserung der Atmosphäre und die Anknüpfung direkter Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich erzielen zu können. Die politische Bedeutung und der machtpolitische Kern der Reparationsfrage ist ihm nie aufgegangen.

Diesen Dingen steht er im tiefsten Herzen als reiner Kaufmann gegenüber, genau so Anhänger der ökonomischen Auffassung wie Karl Marx. So nur ist seine sonderbare Stellung zur Reparationsfrage zu erklären, die er in seiner ersten Reichstagsrede am 2. Juli 1921 einnahm. Dort hieß es:

> „Wenn ein Papier die Unterschrift meines Hauses oder meines Namens oder gar meines Volkes trägt, dann betrachte ich diese Unterschrift als meine Ehre und die Ehre meines Landes. Ich halte sie (die Reparationen) nur für erfüllbar, wenn wir entschlossen sind, uns in tiefe Not zu begeben. Zwischen Nichterfüllen und Erfüllen liegt der Faktor der Not. Es gibt keine absolute Unerfüllbarkeit, denn es handelt sich lediglich (!) darum, wie tief man ein Volk in Not geraten lassen darf. Die zwei Milliarden habe ich niemals als unerfüllbar bezeichnet, die Unerfüllbarkeit, von der ich sprach, liegt nicht in der Zahl der zwei Milliarden, sondern in der Härte des Index, und diese Härte, glaube ich, kann gemildert werden. Das ist mein Standpunkt.
>
> Ich halte es nicht für richtig, daß man sagt: wir wollen einmal sehen, wie weit wir kommen. Wenn man etwas Schweres vor sich hat, dann muß man sagen: ich will es unter allen Umständen."

Das war Rathenaus Stellung zu dem furchtbaren Londoner Ultimatum mit seinen mehr als zwei Milliarden Tributleistungen. Richtig ist seine Prämisse: „Ich halte sie . . ." Aber gerade darum, weil mit mathematischer Sicherheit die Folge dieser oktroyierten Leistungen die tiefste Not des deutschen Volkes sein mußte, hätte unter allen Umständen die radikale Ablehnung die Folgerung sein müssen. Er aber proklamierte die Devise: „Ich will es unter allen Umständen" — nämlich die Erfüllung.

So kam es zu der Erfüllungspolitik, die historisch auf Rathenau zurückgeht. Sie wurde, nach den Worten von Josef Wirth, in der Stunde geboren, als Rathenau im Juli 1920 in Spa den Vorschlag von Hugo Stinnes bekämpfte, das Kohlendiktat der Siegermächte abzulehnen. Damals hat Hugo Stinnes auch das Wort von Rathenaus „fremdrassiger Seele" geprägt.

Wohl hat Rathenau im einzelnen geschickt und sachkundig verhandelt, aber ohne den leidenschaftlichen Widerstandswillen eines großen Patrioten, sondern wie der Vertreter eines konkurrierenden Konzerns. Dazu fehlte ihm die innere Seelen- und Blutsgemeinschaft mit dem deutschen Volk. Für ihn war die Reparationsfrage ein wirtschaftliches Experiment, die praktische Probe auf die theoretische Frage, wie tief man ein Volk in Not geraten lassen dürfe. In Wahrheit aber war sie die Schicksalsfrage des deutschen Volkes. Wenn darum der Sachverstand von Walther Rathenau sich mit einem leidenschaftlichen Patriotismus oder sogar Nationalismus gepaart hätte, dann wäre vermutlich seine Antwort auf die rein machtpolitischen Tributforderungen der Gegner anders ausgefallen.

Damit kommen wir auf den eigentlichen Schlüssel seiner Persönlichkeit.

Denn er war und blieb nun einmal ein Gegner des Nationalismus — wie er ihn mit Vorliebe nennt! Mit ihm hat er schon in der „Kritik der Zeit“ vom Jahre 1911 abgerechnet. Damals schrieb er, daß „der Nationalismus in 100 Jahren nicht ein einziges Kunstwerk oder Gedicht von Bedeutung hervorgebracht habe; wie solle er das Ungeheure einer Seele hervorbringen?“ Wenn es scheine, als sei der Nationalismus in seiner Eigenschaft als Brotfrage für alle Zeiten verankert, so könne man nur antworten: „Er ist es nicht, denn das Widersinnige ist nicht von Dauer.“

Er steht überhaupt zum Staate anders als wir. Schon im Jahre 1918 hatte er in einem Artikel „Deutsche Gefahren und neue Ziele“ in der Wiener „Neuen Freien Presse“ (25. Dezember) als Lösung für die europäische Krise ausgegeben: „Es bleibt eine letzte Möglichkeit: die Erstrebung eines wirtschaftlichen Zollvereins.“ Damit würde auch dem „nationalistischen Haß der Nationen der schärfste Stachel“ genommen. Denn was die Nationen entzweie, das seien „im Kern Fragen der Wirtschaft“. Und er schließt: „Verschmilzt die Wirtschaft Europas zur Gemeinschaft, und das wird früher geschehen, als wir denken, so verschmilzt auch die Politik.“ Erst recht unter dem Einfluß des Krieges glaubte er, daß sich der Staatsbegriff überhaupt gewandelt habe. In seiner Schrift: „Der neue Staat“ vom Mai 1919 geht er davon aus, daß „der rein politische Staatsbegriff seine einzigartige, nie bezweifelte Suprematie im Aufbau der Nationen eingebüßt habe“. Er sagt: „Es ist Raum für neue Gebilde.“ Jetzt entfalten sich seine rein wirtschaftlichen Ideen und Perspektiven zu ihrer vollen Blüte. Als er kurz nach Kriegsausbruch die Frage der Rohstoffversorgung bei den zuständigen Stellen vorbrachte, da schlug er fast gleichzeitig dem Reichskanzler die Ausarbeitung eines Zollvereins zwischen Deutschland, Österreich, Frankreich und Belgien vor. So rotieren seine politischen Gedanken unablässig und unabänderlich um den wirtschaftlichen Pol. Und alles, was er nach dem Kriege in seinen Schriften und Reden an politischen Ideen für den sogenannten Wiederaufbau entwickelt hat, das geht auf die Überzeugung zurück, daß die Wirtschaft und nicht die Politik das Schicksal der Völker sei. Diese Überzeugung ist für ihn der oberste Lehrsatz seiner nationalen und seiner internationalen Politik. Am besten ist seine Konzeption in einem Brief enthalten, den er Ende 1919 an einen Freund schrieb. Darin heißt es:

> „Das übliche internationale Programmparadies, wo die Tiger- und Leoparden-Staaten friedlich mit den Lammstaaten wandeln, lediglich deshalb, weil sie alle Volksregierungen haben, ist eine Torheit. Meine Gedanken hierüber sind weit utopischer als die Programme und dennoch weit realer. Eine Vorstellung davon bekommen Sie, wenn Sie den „Neuen Staat“ lesen. Erst mit dem Zerfall des Staatsbegriffes, des nationalen und des Konkurrenzstaates, mit der Aufteilung der Welt in Rechtsgemeinschaften, Wirtschaftsgemeinschaften, Verwaltungs-, Kultur- und Religionsgemeinschaften, die nicht staatlicher Art sind, ist die Möglichkeit gegeben, die Wirtschaftskonkurrenz zu beseitigen, die immer wieder auch unter den harmlosesten Volksregierungen Konflikte und Kriege hervorrufen wird. Dieses Ziel ist freilich sehr entfernt; um es zu erreichen, müssen wir nicht bei den Andern beginnen, sondern bei uns, und das Vorbild eines Staats- und Wirtschaftswesens liefern, wie ich es dargestellt habe.“

Diese Betrachtungsweise ist nichts anderes wie die Übertragung der Privatwirtschaft auf das Völkerleben. Genau so wie der Präsident der AEG. seinen Konzern organisiert und rationalisiert, genau so wie er durch Preisabreden und Kartelle die Konkurrenz beseitigt, genau so möchte er die Interessengegensätze der Völker behandeln. Man kann beinahe sagen, diese politische Methode ist weiter nichts wie die Übertragung des Rathenauschen Rezeptes der „horizontalen Gliederung“ auf die Konkurrenz der Völker.

„Ich bin ein Deutscher jüdischen Stammes. Mein Volk ist das deutsche Volk, meine Heimat ist das deutsche Land, mein Glaube der deutsche Glaube, der über den Bekenntnissen steht. Doch hat die Natur in lächelndem Eigensinn und herrischer Güte die beiden Quellen meines alten Blutes zu schäumendem Widerstreit gemischt: den Drang zum Wirklichen, den Hang zum Geistigen.“ So bekennt Rathenau in seiner Schrift „An Deutschlands Jugend“ im Jahre 1918 von sich selbst. Mit Recht! Das Blut ist in ihm zweifellos stärker gewesen als eine oder die andere Neigung. Nicht nur daß die Natur zwei Quellen seines alten Blutes zu schäumendem Widerstreit gemischt hat, damit hat er zweifellos recht, sondern das Blut als solches hat sich auch in ihm stärker erwiesen als der Einfluß der Umgebung und eine geschichtliche Periode. Denn das eigentümliche, sich oft widersprechende Nebeneinander von abstrakter Spekulation und handfestem Realismus, von Theologie und Geschäftssinn, der oft peinliche Dualismus von Wort und Tat ist zweifellos ein Erbteil seiner jüdischen Rasse.

Die jüdische Rasse als solche hat sich stärker erwiesen als der Einfluß der Umgebung oder irgendwelche Anwandlungen klarer Erkenntnis. Rathenau ist und bleibt Jude, trotz aller Assimilation an die deutsche Kultur. Das kommt ebensosehr in seiner politischen Philosophie wie in seiner politischen Praxis zum Vorschein. Am deutlichsten überall da, wo er die Judenfrage anfaßt. Und in dem einzigen Augenblick, wo er unbefangen und unabhängig an die Judenfrage herantritt, in dem Aufsatz „Höre Israel“, in dem er die Dinge unerschrocken und treffend beim Namen nennt, da erweist sich der in Jahrhunderten geschlossene Ring seiner Rasse stark genug, ihn zur Raison zu bringen. Der Boykott seiner Rassegenossen bringt den lästigen Mahner zum Schweigen, und er selbst bringt das Opfer der Überzeugung.

Literatur:

Harry Graf Keßler, Walther Rathenau, sein Leben und sein Werk, Berlin 1928
Etta Federn-Kohlhaas, Walther Rathenau, sein Leben und Wirken, Dresden 1927
Walther Rathenau, Gesammelte Schriften in fünf Bänden, Berlin 1918
„ „ , Der Kaiser, eine Betrachtung, Berlin 1919
„ „ , An Deutschlands Jugend, Berlin 1918
„ „ , Zeitliches, Berlin 1918
„ „ , Briefe, Dresden 1927, 1928, 1929
Zum Gedächtnis an Walther Rathenau, herg. von der Allgemeinen Elektrizitäts-Gesellschaft, 1922
R. Walther Darré, Walther Rathenau und das Problem des nordischen Menschen
„ „ „ , Walther Rathenau und die Bedeutung der Rasse in der Welt geschichte (zwei Aufsätze), München 1933.



Kurt Tucholsky

Von
Wilhelm Stapel

Abkürzungen: P. = Peter Panter, Ein Pyrenäenbuch. Verlag Die Schmiede. Berlin. 1927. — 5. = Kurt Tucholsky, Mit 5 PS. Ernst Rowohlt Verlag. Berlin. 1928. (Copyright 1927.) — M. = Kurt Tucholsky, Das Lächeln der Mona Lisa. 1.–10. Tausend. Ernst Rowohlt Verlag. Berlin. 1928. (Copyright 1927.) — D. = Deutschland, Deutschland über alles. Ein Bilderbuch von Kurt Tucholsky und vielen Photographen. Montiert von John Heartfield. 1.—20. Tausend. Copyright 1929. Neuer deutscher Verlag. Berlin W 8. Filialen: Zürich und Moskau. — L. = Kurt Tucholsky, Lerne lachen ohne zu weinen. 11.–15. Tausend. Ernst Rowohlt Verlag. Berlin. 1932. (Copyright 1931.)

I.

Kurt Tucholsky mochte keine Hunde leiden. Zunächst meinte er, es sei nur das Gebell, das ihn störe. „Sie reißen an Stricken, sie springen gegen die Gitter, sie flöhen sich, belfern, quietschen, jaulen, in den Triefaugen Treue zum Futternapf und zum angestammten Herrscherhause, durchaus konservativ und gegen die landfremden Elemente. Wenn man genau hinhört, kann man aus dem Gebrüll eine getragene Hymne heraushören. Gott segne diesen Volksstamm!" (5, 182/3.) So sieht er die Deutschen. Er bietet Schopenhauer, Goethe und Weininger, also die Kritiker der Juden, gegen das Hundegebell auf. Aber er vergißt darüber nicht, die Schuld dem Hundebesitzer zuzuschieben, der den Hund zu einem unnatürlichen Leben zwinge. Gleichwohl, der bellende Hund bleibt ihm zuwider. „Geräusch anhören ist: an fremdem Leben teilnehmen", und das Leben des Hundes ist ihm wie das des Deutschen fremdes Geräusch, verhaßtes Geräusch. In der Hölle, so malt er sich aus, werde er, der Autor, „unter Aufsicht eines preußischen Landgerichtsdirektors, der nachts von einem Reichswehrhauptmann abgelöst wird", in einem Kessel gekocht werden. Man wird ihm alte Leitartikel vorlesen, und dazu werden „zweiundvierzig Hunde" „jaulen, brüllen und heulen". (M,152.) Endlich aber begreift er die wahre Ursache seiner Abneigung: Der Hund ist ein „Verräter". Er ist abgefallen von den freien Wölfen, er hat sich „für Fressen, Sicherheit und einen warmen Platz in der Hütte" an einen Sklavenhalter verkauft. Er ist Otto Wels, der sozialdemokratische Bonze, der zu heulen beginnt, wenn er draußen den freien Wolf, Lenin, wittert. Er ist „ein wohlgenährter Verräter. Ein in Sicherheit lebender Verräter". (L. 55/57. „Fabel".) Das alles ist der Hund. Und darum kann Tucholsky ihn und sein Gebell nicht leiden.

Der freie Wolf Kurt Tucholsky, der den Volksstamm der Hunde verachtet und haßt, ist nun freilich nicht in einer östlichen Steppe im Waldesdickicht, nicht am

Rande des Rokitno-Sumpfes unter funkelndem Sternenhimmel zur Welt gekommen, sondern — mitten in einer Hundehütte, in einer ganz komfortablen Hundehütte sogar. Nur zuweilen, wenn ihn das Pathos anwandelte, glaubte er Wolf unter Hunden zu sein, die Zähne fletschen und wie ein Wolf heulen zu müssen. Ein vagierender Hund aber ist kein Wolf.

Er stammte, wenn auch aus dem „Osten", so doch nicht von Wölfen. Sein Vater war ein Jude aus Greifswald, seine Mutter eine Jüdin aus Posen. Der Vater war Kaufmann und lebte in guten Verhältnissen. Als Sohn eines wohlsituierten jüdischen Kaufmannes wurde Kurt Tucholsky am 9. Januar 1890 zu Berlin geboren, und es ging ihm gut. Er besuchte das Gymnasium zu Stettin, wo sein Vater zeitweilig gewohnt zu haben scheint. (P,269.) Er hat das Milieu, in dem er aufgewachsen ist, in den Gesprächen des Herrn Wendriner (5, 37/61. L, 119) dargestellt. Studiert hat er zumeist in Berlin. Als Student scheint er zum ersten Male „diese gottverflucht preußische Welt" (5, 22) verlassen zu haben: er hat — ich weiß nicht, wie lange — in Genf studiert.

Schon früh fand er seinen Weg. Im November 1907 wurde er zum ersten Male gedruckt, und zwar — so hatte es das Schicksal gefügt — im „Ulk", der humoristischen Beilage des damals jüdischen „Berliner Tageblattes". Tucholsky erzählte da von einem Kaiser, der in seiner Schatzkammer eine Flöte hatte. Wenn man durch die vier Löcher der Flöte sah, erblickte man eine Thoma'sche Landschaft, Reznicek'sche Dämchen, Zille'sche Gestalten usw. Und nun kommt die Pointe — sie lautet: „Und was machte der Kaiser mit der Flöte? Er pfiff drauf." (5,250.) Also eine Geschichte, die um einer Pointe willen da ist, und die Pointe ist ein jüdischer Wortwitz, wie die Börse ihn kultiviert. Später hat Tucholsky sich solche Billigkeiten nicht mehr durchgehn lassen, der Wortwitz war nicht mehr Ziel, sondern nur Begleiterscheinung seiner Arbeit. Das Witzchen, mit dem Tucholsky in die Literatur eintrat, war überschrieben: „Märchen". Es waren gewiß keine „Räuber". An dieser Klaue war kein Wolf zu erkennen.

Bald empfand er „einen unauslöschlichen Abscheu vor dem gesalbten Rabbiner" und „trat" — es war, wie er später in einem Brief an Arnold Zweig schrieb, 1911 — „aus dem Judentum aus, und ich weiß, daß man das gar nicht kann." Er nannte sich fortan einen „religionslosen Juden".

Ein Wendriner-Gefühl[1]) muß diesem Schriftsteller von Natur eigen gewesen sein. Schon der Anblick eines Gesichtes mit studentischen Schmissen weckte in ihm das Ressentiment. Er fühlte sich durch den Anblick der Schmisse bedrückt. (L,39 oben.) Sein natürlicher Blick ist von unten nach oben gerichtet. Als Student schon und als Referendar muß er alles mit diesem Blick von unten auf gesehen haben, und dementsprechend wurde er offenbar von denen, die die Welt nicht ebenso sahen, behandelt. Das empörte ihn. Er begann die zu hassen, die ihn von oben herab behandelten, und er ahnte nicht, daß seine eigne Haltung sie dazu reizte. Wenn er sich später Mühe gab, die Haltung von oben herab gegen seine Feinde anzuwenden, wirkte sie als Pose. Sie reizt, aber empört nicht. Wenn Herr Wendriner andere von oben herab behandelt, wirkt es nicht als Selbstverständlich-

[1]) Wendriner ist eine Gestalt, in der Tucholsky alle Züge des jüdischen Spießbürgers vereinigt hat.



keit, sondern als Anmaßung. Aber dieser Wendriner — das ist seine Tragik — hat eine Intelligenz, die eine höhere Geltung beansprucht. „Schwäche macht sehend", sagt er. (5,313.) Schwache sehen nur von unten her. Dieser Wolf streicht durch die Gassen und schnappt nach den Waden derer, die vorübergehen. Und er hat auch Sehnsucht nach den Bissen, die sie ihm zuwerfen. Er ist kein Freier, er ist nur ein Gesetzloser. Das aber ist ein verschiedenes Ethos.

Kurt Tucholsky studierte Jura und schrieb kulturkritische Glossen in der „Weltbühne" sowie im „Kunstwart". Die literarische Bohème Berlins zog ihn bald an. Dabei aber scheint der Herr Wendriner, den er im Blute hatte, sein Recht geltend gemacht zu haben: während des Krieges erwarb er den juristischen Doktorgrad in Jena. Seine Inaugural-Dissertation, die er, auf Antrag des Professors Dr. Lehmann, der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Großherzoglich und Herzoglich Sächsischen Gesamt-Universität Jena vorlegte, behandelte „Die Vormerkung aus § 1179 BGB. und ihre Wirkungen". Es war eine Arbeit aus dem Hypothekenrecht; insbesondere behandelt wurden auch die Sonderfälle der Vormerkung im Konkurs und in der Zwangsversteigerung. Der Doktorand kam zu dem Ergebnis, daß „der Gesetzgeber den erstrebten Zweck selbst bei der von uns angewendeten extensiven Interpretation der in Betracht kommenden Gesetzesstellen nicht völlig erreicht hatte". Das Opusculum schließt mit den Worten: „Und heute noch fehlt es nicht an Stimmen, die hier eine Änderung des Gesetzes verlangen." Auf Änderungen des Gesetzes stand immer sein Sinn. Am 14. Januar 1915 wurde Kurt Tucholsky Doktor Juris.

Aber seine juristische Laufbahn wurde alsbald durch die militärischen Ereignisse unterbrochen. Aus einigen Bemerkungen Tucholskys geht hervor, daß er in der Etappe in Rumänien tätig war. Aber obwohl es Rumänien war — die deutsche Okkupationsarmee befreite die rumänischen Juden aus ihrer bisherigen Ghetto-Stellung und gab ihnen die bürgerliche Gleichberechtigung —, fühlte er sich nicht wohl. Was einst die Studenten mit Schmissen für ihn waren, das waren jetzt die Feldwebelleutnants und Leutnants. Wie auch immer, er reifte im Kriege vollends zum Manne, und zwar zu einem pazifistischen Manne. Er selbst schrieb über den von ihm geführten Krieg: „Ich habe mich dreieinhalb Jahre im Krieg gedrückt, wo ich nur konnte — und ich bedaure, daß ich nicht, wie der große Karl Liebknecht, den Mut aufgebracht habe, nein zu sagen und den Heeresdienst zu verweigern. Dessen schäme ich mich. So tat ich, was ziemlich allgemein getan wurde: ich wandte viele Mittel an, um nicht erschossen zu werden und um nicht zu schießen — nicht einmal die schlimmsten Mittel. Aber ich hätte alle, ohne jede Ausnahme alle, angewandt, wenn man mich gezwungen hätte; keine Bestechung, keine andre strafbare Handlung hätte ich verschmäht. Viele taten ebenso." (5,85.) Von den Kriegsfreiwilligen trennte ihn eine Weltanschauung. „Sie glaubten ganz ehrlich einer guten Sache zu dienen; sie glaubten fest daran, daß Deutschland überfallen worden sei, so, wie die Franzosen und die Russen dasselbe von ihren Ländern glaubten — diese jungen Leute meldeten sich freiwillig und gingen in den sinnlosesten Tod. Für sie hatte er Sinn. Ihre umnebelten Gehirne, ihre niedergehaltenen Instinkte sahen hier das Abenteuer, Buntheit, Sport, Gefahr — und die niedrigste Menschensorte, die Feldpfaffen der drei großen Konfessionen, ver-

sicherte ihnen, daß ihr Tun nun auch noch, zu allem Überfluß, moralisch sei. Die Opfer dieser Massenbesoffenheit sind nicht zu tadeln, sondern zu bedauern. Sie sind für einen Dreck gefallen.“ (5,84.) „Wir andern ... stehen nicht artigwartend da, wenn man uns fragt (wo wir im Kriege waren?), und erröten nicht, wenn wir gleichgültig davon sprechen, wie wir es gemacht haben, um einen Tropf von Regimentsarzt zu täuschen, einem Bataillonskommandeur ein Schnippchen zu schlagen, ein Bezirkskommando zu hintergehn. Wir haben eine Antwort auf diese Frage: ‚Wo waren Sie im Kriege, Herr —?‘: in einer Affenjacke.“ So gelang es Tucholsky, nicht für einen Dreck zu fallen, sondern zunächst, zunächst ...

Vielleicht irgend etwas Amtliches zu werden. Denn warum sonst hätte er, der Religionslose, dem die Religion fast noch verächtlicher war als die Vaterlandsliebe, sich taufen lassen? Er vertauschte gegen Ende des Krieges, am 28. Juli 1918, sein Dissidententum mit dem Christentum. Es war in Turnu-Severin in Westrumänien. Er vollzog den „Übertritt in eine deutsche Landeskirche und damit den Anschluß an die Kulturgemeinschaft“, um den Ausdruck Ernst Lissauers zu gebrauchen. Er tat es mit Hilfe der „niedrigsten Menschensorte“, mit Hilfe eines „Feldpfaffen“. Welches Gesicht Jahve und die heilige Dreieinigkeit gemacht haben, als der „Pfaffe“ den glaubenslosen Muskoten und Dr. juris Kurt Tucholsky in die Gemeinschaft der Heiligen aufnahm, läßt sich unschwer vorstellen. Von irgendwelchem Einfluß auf Tucholskys Leben und Dichten ist dieser „Konfessionswechsel“ so wenig gewesen wie später seine Verehelichung mit Fräulein Dr. med. Else Weil. Von dieser Ehe bemerkt man außer einer Zeile im biographischen Lexikon nichts, es sei denn, daß seine intensive Beteiligung am Kampf für die Abtreibung der Leibesfrucht auf Grund einer „sozialen Indikation“ als Einfluß der medizinischen Ehefrau gedeutet werden könnte. Aber das Wegschneiden von „Leibesfrüchten“ würde auch ohnedies zu seinem Stil passen, genau so wie das Entsetzen vor der Tötung eines „Erwachsenen“. Die „Heiligkeit des Lebens“ beginnt für sentimentale Gemüter dieser Art im Grunde erst mit der Amüsierfähigkeit des Lebens.

Dem nunmehr christlichen Dr. Tucholsky begegnen wir nach dem Kriege zunächst, wie er selbst einmal sagte, als „Polizeikommissar“ während des Kampfes um Oberschlesien. Seine Verehrung für Erzberger, der er wiederholt Ausdruck gibt, sowie das Interesse für Katholisches, das er seit seiner „Bekehrung“ hat, läßt vermuten, daß er in der oberschlesischen Mission des berüchtigten Dr. Spieker vom Zentrum eine Rolle gespielt habe. Wir bemerken, daß er einen Zeitgenossen sagen läßt: „Ick war damals (am 9. November 1919) Untaoffßier in Westen jewesen, da kam Erzberjer bei uns durchgefahn, un da ham se hoch jerufen, dett hatte sich rumjesprochen, wer det wah ... na un er hat et ja denn auch jemacht. Komisch — wenn't schief jeht, denn schicken se immer n Zivellisten vor.“ (D,142.) Als Bronnens „O.-S.“ erschien, ergoß sich der Zorn Tucholskys in einem Eifer und einer Länge, die bei ihm ungewöhnlich sind: „Da laßt mich mal ran.“ Er schreibt: „Bronnen beschuldigt ohne den Schimmer einer Ahnung die Reichsregierung, nichts für Oberschlesien getan zu haben. Die Regierung aber saß damals im Druck einer ungeheuren Zange: sie hatte, was der Verfasser übersieht, einen Krieg verloren, sie hatte ein halb verhungertes Volk im Lande, fremde Soldaten auf der

heimischen Erde." (L,61.) — „Heimische Erde!" Kurt Tucholsky wird gefühlvoll in der Verteidigung des Systems Ebert-Scheidemann-Erzberger. Man wird also annehmen dürfen, daß diese Regierung durch Kurt Tucholsky „etwas" für Oberschlesien hat tun lassen. Dieses Tun dürfte sich nicht weniger gegen die deutschen Freikorps als gegen die Polen gerichtet haben, denn über die Freikorpskämpfer ist Tucholsky maßlos empört, gerade als ob sie Schmisse im Gesicht gehabt hätten. „Von beiden Seiten wurden damals große Fonds in den korrumpierten Volkskörper hineingepumpt wie später in die Ruhr — ich selbst habe die Hände in diesem Bottich gehabt, ich hätte es nicht tun dürfen, und ich bereue, was ich getan habe. Auf beiden Seiten ist gemordet und spioniert worden, verraten und gekauft und verkauft; bestialische Untaten sind verübt worden und ungesühnt geblieben." „Ungesühnt" sagt er, der grundsätzlich dem Staate die Fähigkeit abspricht, zu strafen und zu sühnen. „Bestialische Untaten" sagt er, der für Eisenbahnattentäter und Kindermörder noch ein „verstehendes" Wort findet. Er wirft Bronnen vor: „Er steht auf der Seite der Freikorps, und diese Freikorps verfochten zum großen Teil nur ihre Sache, nicht die der Deutschen, von denen sie nicht beauftragt waren (man lese das zweimal: „nicht beauftragt waren" sagt der große Verächter alles Formalismus und alles Staatlichen), die sie nicht gefragt hatten ... Aus Bayern zogen sie nach Oberschlesien, Landsknechte, die überall waren, wo es etwas zu prügeln gab. Hier gab es Krieg, Divisionsstab, Mord, Geld, Krach, ein freies Leben führen wir ...!" Nein, der Wolf Tucholsky hat gewiß nicht mit diesen freien Wölfen geheult. Er hat nur für die Republik Eberts, Scheidemanns und Erzbergers gebellt und — Flöhe gehabt.

Aber die Republik von Weimar entsprach nicht den Erwartungen, die er an einen Staat zu stellen hatte. Was ihm mißfiel, können wir aus späteren, an sich übrigens durchaus gesunden Äußerungen gegen das Bonzentum entnehmen. Er besingt einen sozialdemokratischen Parteitag:

„Uns imponieren schrecklich die enormen
Zigarren, Autos und die Umgangsformen —
Man ist ja schließlich doch kein A.
Wir geben uns auch ohne jede Freite.
Und unser Scheidemann hat keine Seite,
nach der er nicht schon umgefallen ist.

Herr Weismann grinst, und alle Englein lachen.
Wir sehen nicht, was sie da mit uns machen,
nicht die Gefahren all' . . .
Skatbrüder sind sie, die den Marx gelesen.
Wir sind noch nie so weit entfernt gewesen
von jener Bahn, die uns geführt Lassall'!" (5,364/5.)

In einer Studie über den Sekt heißt es: „Kleine Bürgerfrauen bekommen plötzlich spitzbübisch glänzende Augen und sind scheinbar zu allem fähig ... und was erst geschieht, wenn die sozialdemokratischen Funktionäre an den Sekt herangelassen werden, das haben wir ja alle erlebt. Sie kippen um. Sie ersaufen in ihm." (D,20.) Er erklärt im Stile Heinrich Heines in einem Gedicht, das dem Kommunisten

Ernst Toller gewidmet ist, den reichstagsüchtigen „Bonzen" für den „schlimmsten Feind" der Arbeiter:

„Klopft dem noch ein Regierungsrat
auf die Schulter: ‚Na, mein Lieber . . .‘,
dann vergißt er das ganze Proletariat —
das ist das schlimmste Kaliber.
Kein Gutsbesitzer ist so gemein
wie der aus den eigenen Reihn." (M,373.)

Nächst dem Bonzen ist ihm der Ehrgeizige zuwider: „Ratschlag für Ehrgeizige. Willst du ‚richtig liegen‘? Dies, mein Sohn, ist die Konjunktur des Tages: pazifistische Terminologie, national-sozialistischer Inhalt, vorgetragen im Ton eines lyrischen Universitätsprofessors, der noch nicht genau weiß, ob er Soziologie oder Philosophie lesen soll. Dergleichen schließt alle Möglichkeiten in sich, verpflichtet zu gar nichts, und du hast es gleich gesagt. Ans Vaterland, ans teure, schließ dich an. Nicht zu eng — aber schließ dich an." (L,349.)

Tucholsky schloß sich, die Republikaner von Weimar (ausgenommen Erzberger) verachtend, den Kommunisten an. Dieser Anschluß ging aber nur so weit, daß er sie von seinen Angriffen ausnahm und sie gegenüber den Angriffen anderer entschuldigte. In dieser Art: „Wenn hier einer einwirft, daß die Russen es auch nicht anders halten, so sei ihm gesagt, daß die Russen dann eben falsch handeln; wobei ihnen die wirklich vorhandene Verteidigungsstellung gegen eine Welt eingeräumt sei." (L,53.) Den Deutschen räumte Tucholsky k e i n e „Verteidigungsstellung gegen eine Welt" ein. Vielmehr ist er in Deutschland ungehalten über alle „Leute, die diese ungeheure Hetze gegen Rußland inszenieren, Menschen, denen noch die dümmste Nachricht über Rußland willkommen ist, weil der Bolschewismus ihr geronnenes schlechtes Gewissen darstellt, und die jedes von den unsäglichen deutschen Provinzzeitungen abgedruckte Schauertelegramm über Stalin mit Aufatmen lesen." (L,181.) An den Bolschewismus, an den teuren, schloß er sich an. Nicht zu eng — aber er schloß sich an.

Der „Anschluß" hinderte ihn nicht, in den letzten Jahren der Republik regelmäßig seinen Feuilletonartikel für die „Vossische Zeitung" des Hauses Ullstein zu schreiben. Will man den politischen Standort Tucholskys genau angeben, so wird man sagen müssen: Er war ein Glied jenes politisch-literarischen Kreises, dessen Achse Paris-Berlin-Moskau war. Das war nicht ein Programm, nicht ein Ziel, nicht ein Wille, es war nur eine Sympathie. Und es war eine Sympathie, die eines tiefen rassischen Grundes nicht entbehrte: Pariser Juden, Berliner Juden, Moskauer Juden. Auch Sympathien sind politische Mächte.

So also verfolgte Tucholsky die mit dem Doktor juris und der Taufe eingeschlagene Bahn nicht weiter. Er schlug nicht den Weg ins republikanische Ministerium ein, sondern den Weg ins Romanische Café. Er machte nicht deutsche Politik, sondern deutsche Literatur. Sein Beitrag zur Literatur war aber nicht nur dem Vergnügen der Einwohner gewidmet, sondern auch der Politik. Als politischer Literat hatte er einen nicht geringen Einfluß. Es muß beachtet werden, daß seine politischen Feuilletonismen in der „Weltbühne" Woche für Woche in Zehntausen-

den von Exemplaren ins Volk gingen, daß sie darüber hinaus gesammelt in Buchform abermals zu Zehntausenden ins Volk gingen, so daß zur aktuellen Wirkung eine Dauerwirkung kam. Bereits zu Beginn des Jahres 1932 konnte von seinem Buch „Mit 5 PS" das 25. Tausend, vom „Lächeln der Mona Lisa" das 26. Tausend und von dem giftigsten Buche, das je über Deutschland geschrieben wurde, von „Deutschland, Deutschland über alles!" das 50. Tausend angekündigt werden. Von den vielen jüdischen Literaten, die das Gesicht der politischen Öffentlichkeit in Deutschland zwischen 1918 und 1933 bestimmten, dürfte keiner an Breite und Tiefe der Wirkung Tucholsky gleichgekommen sein.

Aber seine literarische Politik hatte keinerlei Beziehung zum wahren Deutschland. Er sah Deutschland nur mit Augen eines Fremdlings, er verstand das Volk nicht, unter dem er lebte. Selbst seinem sentimentalen Augenaufschlag zu Wilhelm Raabe spürt man die Fremdheit an. Und er glaubte nur an ein einziges Dogma, an die Lehre von der Klugheit des eigenen „Köpfchens". Darum verachtete er, was er nicht verstand. Und er versuchte, es auch anderen verächtlich zu machen.

Einen festen Wohnort hatte Tucholsky seit mindestens 1929 nicht mehr. Am liebsten hielt er sich in Paris auf. Aber wir finden ihn auch in Südfrankreich und in den Pyrenäen, auch auf einer „Fußtour" in Franken, wo er von Ort zu Ort die Weine probiert. Die beiden Freunde, die in seinen Werken immer wiederkehren, sind „Jakopp", der angeblich einen leitenden Posten am Hamburger Wasserwerk hatte, und „Karlchen", eine Bekanntschaft aus der Kriegszeit. „Karlchen" ist der, den er zum Schriftleiter der „Weltbühne" machte: Carl von Ossietzky: „Karlchen, die Zähne fletschend und grinsend in einem Gemisch von falschem Hohn und Schadenfreude." (M,262. Vgl. auch M,27.) Aber schon 1931 hatte er sich ein Landhäuschen im Auslande gekauft, am Wettersee in Schweden. (Vgl. „Der Fliegengott". L,267/71.) Er hat die Niederlage von 1933 nicht verwunden. 1936 nahm er in seinem Häuschen am Wettersee Gift.

II.

Kurt Tucholsky hatte sich schon vor dem Kriege mehrere Pseudonyme zugelegt. Als Ignaz Wrobel tauchte er bereits vor dem Kriege im „Kunstwart" auf. (Wrobel war der Verfasser eines Schulrechenbuches. Der Name hatte ihm gefallen. Er setzte Ignaz davor, weil dieses Wort ihm „besonders häßlich erschien, kratzbürstig und ganz und gar abscheulich".) Die beiden Pseudonyme Peter Panter und Theobald Tiger entlieh er einem juristischen Repetitor zu Berlin, der in der Erörterung von Rechtsfällen die streitenden Personen mit alliterierenden Namen zu versehen pflegte. Kaspar Hauser aber nannte er sich aus Tiefsinn. (5,12/13.) Hauser war ihm wohl Symbol der Fremdheit und Unterdrückung.

Tucholsky hatte die jüdische Neigung zur Selbstironie. Er wußte: „Auch wir, wenn man uns als Typus schildert, sind komisch, alle miteinander." (L,35.) Er beschrieb sich in einem „Interview mit sich selbst" so: „Da saß der Meister massig am Schreibtisch: ein fast dick zu nennender Mann, er trug ein gepflegtes Caesarenprofil zur Schau, an dem nur die Doppelkinne etwas störten. Borstig stachen die Haare in die Luft, in den blanken Knopfaugen lag wohlig-zufriedenes Behagen." (L,274.) Die Wirklichkeit ist, daß Kurt Tucholsky ein kleiner, dicker, beweglicher,

temperamentvoller Herr war, ein Pykniker von schwankenden Stimmungen, der in jeder Lage lieber zu viel als zu wenig sagte.

Eine ehrliche und tiefe Freundschaft verband ihn mit Siegfried Jacobsohn, dem Herausgeber der „Weltbühne", der zugleich sein literarischer Lehrmeister war. Tucholsky rühmt ihn: „Der feinste Aufnahmeapparat, den dieser Mann darstellte, feuerte zu höchster Leistung an — vormachen konnte man ihm nichts. Er merkte alles. Tadelte unerbittlich, aber man lernte etwas dabei. Ganze Sprachlehren wiegt mir das auf, was er ‚ins Deutsche übersetzen' nannte . . . Die fast automatisch arbeitende Kontrolluhr seines Stilgefühls ließ nichts durchgehen — kein zu starkes Interpunktionszeichen, keine wilde Stilistik, keinen Gedankenstrich nach einem Punkt (Todsünde!) — er war immer wach." (5,14.) Er studierte, um sich in der deutschen Sprache zu vervollkommnen, Bücher über den deutschen Stil und wußte, wie sehr der alte verlästerte Wustmann dem viel gerühmten jüdischen „deutschen Spracherzieher" Eduard Engel überlegen war. Es läuft ihm später nicht mehr durch, daß er, wie noch 1927, Herrn Meyer in der Potsdamer Straße „seinen Kunden als Begrüßung an den Bauch klopfen" läßt, statt „zur Begrüßung". (5,255.) Und wenn man einmal in seinen Büchern, welche die endgültige Fassung seiner Prosa und Poesie bringen, auf einen Satz stößt wie diesen: „Unsre Ziele, die man nicht gut samt und sonders als unethisch ansprechen kann" (L,243), so ist das eine Ausnahme. In den Zeitungsartikeln ließ er sich freilich sehr viel mehr gehen.

Verhaßt war ihm Pathos und Schwulst. Er verfolgte die gestelzte Weisheit und den Stil des Grafen Keyserling — er nennt ihn den „Darmstädter Armleuchter" — mit rachsüchtigem Vergnügen: „Nichts komischer, als wenn ein Mittelmäßiger Genie posiert." (M,212.) Er liebte es, das patriotische Pathos Paul Warnckes vom „Kladderadatsch" zu verspotten; aber dieser Spott rächte sich an ihm selbst, denn zuweilen, wenn er nicht nur Unterhalter eines Publikums sein wollte, sondern Fanfare der Arbeiterbewegung, gerieten ihm Gedichte, deren platte Pathetik unverkennbar von den Freiheitsbarden von Anno 1848 abstammt. So läßt er „eine Arbeiterfrau" die Frage stellen:

„Hilfst du ihm (dem Manne) auch für und für
im Wirken und im Schaffen?
Und bildest du dich nach Gebühr?
Und stehst nicht an der Kirchentür
und hörst nicht auf den Pfaffen —? . . .

Du Mutter, halt den Alten jung!
Es kann ihm gar nichts schaden.
Du, Frau, trägst viel Verantwortung.
Und hoch ertönt im neuen Schwung . . ." (M,374/5.)

Nein, bei solchem Schwung hört jede literarische Verantwortung auf. Im Eifer verfällt er sogar ins „Haho!":

„Und wozu Todesangst und Schreck?
Haho! Für einen Dreck!" (5,367.)



Es war für Tucholsky notwendig, daß er sich an das Vorbild des Berliner Realismus hielt. Sobald er darüber hinausstrebte, geriet er ins Dilettantische. Innerhalb seiner Grenzen aber sind ihm kleine Meisterstücke gelungen. Er hat sich in seinem ironischen „Requiem" selbst die dem Berliner Volksmund entnommene Grabschrift gesetzt: „Hier ruht ein goldenes Herz und eine eiserne Schnauze." (5,285.) Ein echter Revolutionär aber müßte ein eisernes Herz haben und dabei ein Chrysostomus sein (um nicht zu sagen: eine goldene Schnauze haben). Da Tucholsky kein wirklicher Revolutionär ist, sinkt er ins Banale ab, sobald er das Wolfsgeheul der wilden Freiheit anstimmen will.

Wenn wir sein literarisches Wesen verstehen wollen, fragen wir am besten, welchen Helden er sich erwählte, dem er den Weg zum Olymp hinauf sich nacharbeitete. Daß er Heine und Börne schätzt, ist selbstverständlich: „Besser wäre, die Reisebriefe Heines wären bekannter als sie sind . . . und alle seine Berichte aus Paris, in denen er sich als einen Jahrhundertskerl seltenen Formats, als einen Propheten und als einen Allesüberschauer zeigt." (P,192/3.) Aber auch Raabes „Pechlin" hat er gelesen. Wie er freilich Raabe gelesen hat, geht aus der ernst gemeinten Zusammenstellung hervor: „Goethe und Wilhelm Raabe und Tolstoi und Liebknecht." (M,31.) Der Herrscher auf seinem Olymp ist jedoch Lukian. In seinem Gedicht „An Lukianos" (5,327) redet er ihn an: „Freund! Vetter! Bruder! Kampfgenosse!" Und er rühmt ihn:

> „Du streichst beschwingt, graziös und eilig
> Durch euern kleinen Erdenrund —

(ob Druckfehler oder grammatischer Fehler für ‚euer kleines Erdenrund' sei dahingestellt.)

> Und Gott sei Dank: nichts war dir heilig,
> du frecher Hund!"

Da hat er sein Ideal in vollendeter Klarheit ausgesprochen. Außer Lukian rühmt er Georges Courteline, dem er ein Buch widmet, und Otto Reuter. Damit kommen wir in seine eigentliche Welt.

Es ist die Welt der Chansons und Couplets. (Das angelsächsische Wort „Songs" ist ihm offenbar zuwider gewesen.) Unverkennbar ist Tucholskys besondere Vorliebe für Schauspieler. Damit hängt es zusammen, daß seine besten Arbeiten geschriebene Mimik sind: Die Wendriner-Stücke (5,37 ff. und L,119), die alles hinwegschwemmende Redeflut des „Lottchen" (L,303 ff.), die Wortlawine „Wo kommen die Löcher im Käse her —?" (M,321 ff.), die „Berliner Geschäfte" (M,56) usw. Das ist feuilletonistischer Mimus, die äußerste Spitze des Naturalismus. Tucholsky hat sich einmal das Ziel gesteckt: Man müßte das Geschwätz einer Menschengruppe wort- und lautgetreu wiedergeben können. Das ist ihm gelungen, soweit es mit der Schrift möglich ist. Die weitere Steigerung wäre die Schallplatte. Aber das wäre schon Wortphotographie. Der literarischen Kunst Tucholskys entspricht in der Malerei ein bis zum äußersten getriebener Impressionismus, der, als exakte Naturwiedergabe, nur durch die Photographie überboten werden könnte. Aber da Tucholsky nicht einfach die Schallplatte be-

nutzt, sondern die Monologe und Dialoge schreibt, sie auswählt und mit Pointen versieht, so ist ein Äußerstes von naturalistisch-mimischer Kunst dazu nötig. Tucholsky steht also an der Grenze zwischen Literatur und Schallplatte. Zweifellos ist er darin stark von Sinclair Lewis beeinflußt. Aber eben dadurch wird auch der Stoffkreis wie das Künstlertum dieses Autors beschränkt: es darf für ihn nur Momentanes geben. Deshalb wiederum kann seine Kunst nur Nachahmung dessen sein, was dieser Darstellungsweise zugänglich ist.

Zu dieser Mimus-Qualität kommt bei Tucholsky die nie versagende Lebhaftigkeit der Einfälle. Von dem Gewimmel überraschender Einfälle — man lese etwa ein Stück wie „Der Löw' ist los!" (M,274) — geht das Quirlige, Unruhige, auch Aufreizende aus.

Was Tucholsky über die anderen jüdischen Literaten hinaushebt, ist dies, daß er als einziger weder eine Maske trägt noch posiert. Er ist der einzige, der sich so gibt, wie er wirklich ist. Abgesehen von den peinlichen Versuchen, kommunistisches Pathos für deutsche Arbeiter zu liefern, sind Kunst und Leben bei ihm eins. Aber diese Unmittelbarkeit Tucholskys ist nicht die Unmittelbarkeit der unberührten Seele, der Einfalt, der Kindlichkeit — es ist nichts Hohes an ihr. Sondern es ist die Hemmungslosigkeit des Mimen und die Penetranz dessen, für den alle Rücksichtnahme nur ein Gegenstand des Spottes ist. Eine seiner hübschesten Entdeckungen ist die unsichtbare „Imponierklammer": die Literaten, sagt er, schielen beim Schreiben immerfort nach ihren Lesern: Was sagst du nun? Welchen Eindruck mache ich? Welchen Rang wird man mir in der Literaturgeschichte zuerkennen müssen? Alsbald geben sie sich bedeutend und werden preziös. Diese Sucht zu imponieren, diese ständige heimliche Überlegung: Wie mache ich mich bedeutend? hat Tucholsky nicht. Er geht unbekümmert um die Meinung der höheren Literaturkritik ins Geschirr. Er läßt es darauf ankommen, ob es ihm gerät oder nicht. Aber er gibt sich Mühe. Daher hat er eine Wirkung ausgeübt wie kein anderer jüdischer Literat seiner Zeit.

Wir haben nun darzustellen, was aus seinem „goldenen Herzen" quoll und was er mit seiner „eisernen Schnauze" der Welt verkündete. Eine „Entwicklung" läßt sich bei ihm nicht geben, es sei denn eine rein formale, die ohne Interesse ist. Seine Anschauungen sind vom Eintritt in die Literatur bis zuletzt unverändert dieselben. Er ist der Vertreter einer vorbestimmten Welt, der Welt eines heimatlosen, glaubenslosen Spätjudentums. Darum werden wir seine Anschauungen am besten systematisch darstellen.

III.

Der Grund dafür, daß Tucholsky die Welt immer nur von unten sieht, ist seine Fremdheit. Ein Rest von Scheu vor der fremden Welt bleibt in ihm, er versucht sie durch dreiste Worte zu verdrängen. Aber ehe er zu reden beginnt oder wenn er fertig ist (nicht während der Rede selbst), sieht er sich gleichsam vorsichtig über die Schulter: Läuft es auch gut ab? Er erwartet immer einen Fußtritt — das Ghetto regt sich. Er verteidigt sich, daß er, obwohl ein Fremder, Kritik übe: „Der Fremde zahlt im fremden Land Steuern wie ihr; er arbeitet wie ihr; er gibt dort sein Geld aus wie ihr — also habt ihr, solange er die Gesetze des Landes befolgt,

kein Recht, ihn hinauszuwerfen!" Für das ungeschriebene Gesetz jeder Gemeinschaft hat er kein Empfinden, es existiert nicht für ihn. „Selbstverständlich hat er, entgegen allen nationalen Vorstellungen von dem, was ‚taktvoll' sei, auch das Recht, die Einrichtungen eines fremden Landes zu kritisieren; wir in Europa sind kapitalistisch längst eine große Familie, und die Einteilung in Staaten, wie sie heute sind, ist eine anachronistische Kinderei, eine gefährliche und unehrliche dazu." (L,52/53.) So verteidigt er sich gegen französische Zeitungen. So empfindet er aber auch in Deutschland, denn seine Heimat ist nicht Deutschland, sondern das, was er und die gesamte jüdische Literatenschaft „Europa" zu nennen pflegt: „Wir in Europa." Dieses Europa ist weder Deutschland noch England noch Frankreich noch Italien noch Polen usw., es ist die Atmosphäre, in der „wir", die Juden, das Gesetz des Lebens bestimmen, den Ton angeben, alles am besten wissen und „uns" wohlfühlen.

Dieses Europa der Juden wird gestört durch den Staat und die Kirche. Wie Heinrich Heine einst gegen „Thron und Altar" kämpfte, so kämpft Tucholsky, den veränderten Verhältnissen und dem veränderten Sprachgebrauch folgend, gegen „Staat" und „Kirche". Die „absolute Souveränität der Staaten" ist für ihn „der Irrsinn einer nicht mehr haltbaren Idee". (L,54.) Der Staat ist ihm nur „eine Vereinigung von Menschen, die sich eine Macht anmaßen, die ihnen niemand gegeben hat", er ist ein „Haufen dickköpfiger Burschen, deren Qualifikation einzig darin besteht, daß sie sie zu haben glauben, und deren Gruppenzugehörigkeit man nicht gegen ihren Willen erwerben kann". (D,168.) Die Staaten sind für ihn im Grunde Ruinen einer vergangenen Zeit. „Die Staaten, verschuldet, ausgehalten, geduldet von der Hochfinanz und vom heimischen Unternehmertum, in ihrer Existenz nur möglich durch Zollbarrièren; die Staaten, deren Grenzen keine Rassen umschließen, ja, nicht einmal mehr feste Wirtschaftsgebiete — die Staaten spielen gern: mittelalterliche Burg, Vaterland, Heimat. Und weil die Autorität zu Hause nicht weit reicht, weil der Bauer keine Steuern bezahlt und der Grundbesitzer nicht pariert, sondern parieren läßt, deshalb regiert sich's schön auf wehrlosen Individuen herum, auf den einzigen, die nicht mit einem Fußtritt antworten, wenn die ‚höchste Gewalt' regierend eingreift. Hier fühlt sich der Staat. Das arme Luder will auch einmal wissen, wie es tut: etwas durchsetzen. Und da hat's der Fremde nicht leicht." (5,123.) „Der Staat aber ist ein Mischling: halb Selbstzweck, mit einem Beamtenkörper, der sich durch Zuwahl ergänzt, ohne jemand zu fragen — und halb unterworfen den wahren Mächten des Landes: der Rüstungsindustrie, den Kohlenbaronen, den Stahlgrafen, den Großgrundbesitzern und der verarbeitenden Industrie. Der Staat hat nicht viel to seggen." (Die Großbanken vergißt Tucholsky auffälligerweise.) Die Untertanen aber sind nichts anderes als die „Zwangsabonnenten" des Staates. (D,57.) „Es kommt nicht darauf an, daß der Staat lebe — es kommt darauf an, daß der Mensch lebe." (L,244.) Der „Mensch" aber ist der Europäer, ist Tucholsky und alles, was wie Tucholsky ist. Daß der Staat eine Geschichte hat, daß diese Geschichte das Vermächtnis der Väter an die Söhne ist, ein Vermächtnis, das sie ihren Kindern schulden, davon weiß der Zugewanderte nichts, den das Zusammentreffen mit einem Staate immer nur an seine Fremdheit erinnert. So ruft er denn auf zum Boykott des Staates:

„Und nicht eher wird die Kateridee der absoluten Souveränität des Staates schwinden, als bis die Einzelnen, die unter ihm seufzen, sich hochrichten und klar und bestimmt sagen: Wir wollen nicht mehr." (5,137.)

Der Verbündete des Staates ist, für Tucholsky wie für Heinrich Heine, die Kirche. Erbost berichtet er, wie ihm an der spanischen Grenze überall „Gendarmen, Pfaffen, Pfaffen und Gendarmen, Gendarmen und Pfaffen" begegnen. (P,42.) Wie der Staat, so treibt auch die Kirche zum Kriege. Über das Jahr 1914 schreibt er: „Armee und Kirche: beide fühlten ihre Zeit gekommen, beide wußten: Autorität gedeiht im Kriege. Sie standen Schulter an Schulter." (P,111.) Die Kirche dient der Armee: „Die christliche Kirche treibt nicht nur die Gläubigen in die Gräben und segnet die Maschinen, die zum Mord bestimmt sind — sie heilt auch die Wunden, die der Mord geschlagen hat, und ist allemal dabei." (P,113/4.) Sie ist ihm so verhaßt, daß er von „Kirche und anderen öffentlichen Häusern" spricht. (5,188.)

Bemerkenswert ist, daß Tucholsky für die katholische Kirche immerhin einiges Wohlwollen hat. „Mir sind sämtliche Kunstgriffe der Kriegstheologen bekannt, man kann ja alles beweisen. ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist' und ‚Gehorchet der Obrigkeit' — aber in der deutschen Kriegsliteratur zum Beispiel ist doch den Katholiken bei der Aufstellung dieser kümmerlichen Sätze nicht so kannibalisch wohl gewesen wie der protestantischen Konkurrenz. Die jungen pazifistischen Katholiken in Deutschland, etwa die Leute um Vitus Heller, werden jedenfalls noch eine schwere Arbeit haben, wenn sie mit diesen französischen Glaubensgenossen zusammentreffen." (P,180.) Vor den Jesuiten hat er einen gewissen technischen Respekt: „Was das Militär aller Länder mit roher Gewalt versucht und nie zu Ende geführt hat: hier ist es mit der glänzendsten Geschmeidigkeit gelungen: Menschen ergriffen, umgeformt, in den Zustand der Halblähmung gebracht, geschwächt, um dann die größte Stärke aus ihnen herauszuholen." (P,44.) Dagegen verhöhnt er den protestantischen Gottesdienst: „Ein Gehaltsempfänger im schwarzen Behang schritt auf die Kanzel und sagte auf, wozu er verpflichtet war ... Nicht ein Wort, das ihn (Tucholsky!) anging, nicht ein Wort, aus dem die geistige Not dieser Zeit sprach ... Zitate aus der inzwischen verfilmten Bibel zierten die Ansprache, und was darüber war, bewegte sich auf dem Niveau einer Weihnachtsbetrachtung des Berliner Lokalanzeigers. Die Masse saß starr. Und stumpf." (5,70.) Einer Schilderung des jüdischen Gottesdienstes sind wir bei Tucholsky nirgends begegnet. Gegen Luther hegt er den bekannten Judenhaß: „War Martin Luther wirklich ein Paranoiker? Ich glaube das nicht; vielleicht aber ist meine Anschauung durch Thomas Münzer und die soziale Betrachtungsweise unserer Zeit so beeinträchtigt, daß ich vor Abneigung und Verachtung das sanft lebende Fleisch zu Wittenberg nicht richtig sehen kann." (L,232.) Es gibt eine merkwürdige Stelle in seiner Studie „Kränze, Abtreibung und Sakrament" (L,243): „Ich kann nichts für das leichte Unbehagen, das religionslos lebende Juden ergreift, wenn von diesen Dingen die Rede ist. Das Ghetto regt sich, ungezählte Rücken der Vorfahren haben sich gekrümmt, nun kitzelt es die Nachfahren, denn sie erwarten einen Fußtritt. Die Katholiken sind heute nicht mehr stramm antisemitisch; sie wissen: Von dieser Seite droht ihnen

keine Gefahr. Und in Deutschland am allerwenigsten. ‚Er war nicht nur ein Deutscher', sagte Börne von einem, ‚er war auch Jude, also ein Hase mit acht Füßen.'" (L,243.)

Auch als Getaufter blieb Tucholsky ein „religionslos lebender Jude". Denn er lehnte die Religion überhaupt ab. „Wenn ein Neger hinfällt, fällt er auf den Popo. Wenn ein Europäer hinfällt, fällt er auf die Religion." (D,22.) „In der Stickluft dieser ungelüfteten Treibhäuser gedeihen die Mikroben der Religion, des Berufskostüms und des Vaterlandes." (M,146.) Den inneren Zusammenhang von Religion und Vaterland faßt er so:

„Wenn aber Christus, der gesagt hat: ‚Du sollst nicht töten!',
(dieses Wort stammt übrigens von Moses, was Tucholsky übersieht)
an seinem Kreuz sehen muß, wie sich die Felder blutig röten;
wenn die Pfaffen Kanonen und Flugzeuge segnen
und in den Feldgottesdiensten bitten, daß es Blut möge regnen;
und wenn die Vertreter Gottes auf Erden
Soldaten-Hämmel treiben, auf daß sie geschlachtet werden;
und wenn die Glocken läuten: ‚Mord!' und die Choräle hallen:
‚Mord! Ihr sollt eure Feinde niederknallen!'
und wenn jemand so verrät den Gottessohn —:
das ist keine Schande, das ist Religion." (M,368.)

Der religionslose Jude, der sich hat taufen lassen, benutzt christliche Worte, um ihren Sinn zu fälschen und in den Dienst jüdischer Propaganda zu stellen.

Den Staat sieht Tucholsky wiederum auch als Religionsersatz an. Hexengerichte, sagt er, mußten sein, weil „das mittelalterliche Europa an einer Sache hing, die es von Natur nicht gab, sondern die der Mensch erst gemacht hatte: an der Kirche. Wer hing am Kreuz? Der Gläubige selbst . . . und steht heute auf, sieht das Kreuz mit langem Blick an, schüttelt sich und geht —? Er ist von einem Kreuz zu einem anderen gelaufen. Er stiert auf die Fahne wie ein Huhn, das man mit der Nase vor den Kreidestrich gehalten hat, unbeweglichen Auges, er sieht nur das: Hat er die richtige Staatsangehörigkeit? Allenfalls versteht man noch, daß er die falsche hat, aber gar keine —? Davor schreckt der Polizeimann zurück und jagt den andern davon." (P,10/11.)

Es ist der Nationalismus, der ihm den Staat so abscheulich macht. Zwar bei den Polen kann dieser Jude, der „seine Hände in den Bottich von Oberschlesien gesteckt" hat, den Nationalismus trotz allem verstehen, da er sich „aus der Geschichte ihres Staates und aus der hundsgemeinen Behandlung herleiten läßt, die sie jahrhundertelang von den Deutschen (nicht von den Russen! St.) zu erdulden gehabt haben" (L,62), aber bei den Deutschen ist Nationalismus nichts als Böswilligkeit und Niedertracht. „Aber hier ist klar und eindeutig gezeigt, wie an die Stelle des alten Religionsbegriffes, der angeblich den Menschen erst über das Tier hinaushebt, dieser Vaterlandsbegriff getreten ist, der mit seinem falschen Mystizismus auch bessere Gehirne vernebelt hat als das des Herrn Bronnen. Ohne Heroismus ist noch keine Sache auf dieser Erde zu gutem Ende geführt worden — aber dann ist mir die Terminologie des Klassenkampfes lieber. Sie ist ehrlicher."

(L,64.) „Hieß es früher ‚cujus regio — ejus religio' —, so dominiert heute über Städte und Wälder das ‚Vaterland', ein lächerlicher Popanz, hinter dem sich ein Schweinekoben voll Gestank, Geilheit, Gemeinheit und Geldgier auftut. Wie eine weiße Stichflamme hat hier die Erkenntnis hindurchzuzischen — Talare sind kein Argument, Revolver sind kein Argument, Fahnen sind kein Argument. Dumpfer Trieb und Gewalt werden ewig da sein; es fragt sich nur, wem sie dienen. Worauf zu antworten: Sie dienen gar nicht. Sie herrschen und machen sich eine Metaphysik zurecht, wie sie sie brauchen." (L,235.) Der Nationalismus „ist der Ur-Instinkt, der tiefste, der roheste, der gewalttätigste und der gewaltigste. Es ist jener, in dessen unterirdischer Wurzel Wollust und Blutlust zusammenlaufen, es ist der Solarplexus, der schreit, das Hodengefühl antwortet, und der ganze Kerl wird zusammengeschüttelt. Die Frau ist in diesem Fall ein einziger schwingender Nerv, und haben die verzückten Nonnen in jenem Moment, der vor dem Himmel und ihrer Vorstellung ein Jahr war, geflüstert: ‚Der Gott kommt!' — so rufen wir, peitscht man uns aus: ‚Es lebe die Nation!' Es gibt bekanntlich drei wahrhaft internationale Mächte: die katholische Kirche, die Homosexuellen und Standard Oil. Zu ihnen gesellt sich die Nation als vierte, und nichts ist so groß wie die Solidarität der Klassenlehrer, die ihre Schulhöfe beaufsichtigen." (M,118.) Auf das knappste formuliert Tucholsky seine Anschauung vom Nationalismus im „Letzten Ruf": „Die Nation ist der Abfalleimer aller Gefühle, die man anderswo nicht unterbringen kann." (M,120.) An anderer Stelle nennt er „die Nationalbesoffenheit die niedrigste Stufe aller Leidenschaften" (L,130, auch M,94) und fordert: „Man sollte nicht Patriotismus nennen, was eine krankhafte Gemütsart ist!" (L,131.)

Schon das Baby in der Wiege fordert er auf, alles abzulehnen, was mit der Nation zu tun hat:

„Später stehn um dich herum
Vaterland und Fahnen,
Kirche, Ministerium,
Welsche und Germanen.
Jeder stiert nur unverwandt
Auf das eigne kleine Land.

Jeder kräht auf seinem Mist,
Weiß genau, was Wahrheit ist.
Aber du, mein guter Mann,
Siehst dir die Gesellschaft an . . .
Na, und dann — was machste?
Lachste." (L,7.)

Die beiden Gestalten, die dieser Jude am meisten haßt, sind der Krieger und der Richter.

Die Soldatenluft ist ihm unerträglich: „Man wittert die Soldatenatmosphäre, die überall gleich ist auf der ganzen Welt: den Brodem von Leder, Schweiß und Heu, Essensgeruch, Tabak und Menschenausdünstung." (5,99.) In seinem „Dienstunterricht für den Infanteristen" (M,100 ff.) bricht die Wut eines Menschen, der einmal in eine ihm völlig widersprechende Landschaft hineingeraten ist, aus tiefster Seele hervor. Es empört ihn, daß das Soldatentum eine „Ehre" sein soll: „Die ‚Ehre' des Soldaten wird stabilisiert, als sei sie etwas Vorhandenes, das eben a priori da ist: Da ist es eine ‚Ehre', einen Schießprügel tragen zu dürfen; da ist es eine andre, diesem oder jenem Bataillon anzugehören, da hat jede Körperschaft eine ‚Ehre', kurz: man findet sich unter so viel Ehren gar nicht heraus. Sehr typisch

ist auch dieser wahnwitzige Standpunkt, daß die eigene Ehre durch das Verhalten anderer verletzt werden könne ... O du mein Preußen!" Besonders empört ihn die Anrede in der dritten Person: „Dieser Affendrill war gut organisiert. Die blödsinnige Anrede in der dritten Person (Molnar: ‚Das muß ich Herrn Doktor aber sagen — wie Herr Doktor mit der Gesundheit von Herrn Doktor umgehen —!'), die dauernd an den Tag zu legende Hundedemut, das Abtöten jedes Willens in den Untergebenen: da war die ganze deutsche Armee. Niemand konnte dafür auch einen Menschen so als Sache ansehen, wie das deutsche Vorgesetzte mit den Untergebenen fertigbekamen, die es sich gefallen ließen." Zusammenfassend sagt er und wirft unseren Feinden im Ausland ein Stichwort zu: „Die geistige Militarisierung Deutschlands macht Fortschritte wie nie zuvor — nur die Form hat gewechselt. Was früher dümmlich und dickfäustig für Bauernjungen zurechtgehauen wird, ist heute aus bestem Stahl, biegsam und wesentlich moderner. Diese geistige Militarisierung, der fast alle Parteien hemmungslos unterliegen, ist unsittlich und verabscheuenswert und infam. Sie wird ihre blutigen Früchte tragen — und auch das nächste Mal wird niemand, niemand schuld sein. Was deutsche Richter über Wert und Unwert des Militarismus in ihren Urteilen sagen, ist gleichgültig. Militarismus im Dienst einer hochstehenden Idee (damit ist der Bolschewismus gemeint) ist schon keine Freude. Militarismus für die niedere Idee des Patriotismus ist ein Verbrechen an der Menschheit, auch dann, wenn er Individuen in Bewegung setzt, die das Joch masochistisch auf sich nehmen, um die letzten Gelüste zu befriedigen, die das Menschentier in sich trägt: sich rauschartig an eine Gruppe zu verlieren und unter Mißbrauch der Gruppenwelt Macht über andere auszuüben. Das ‚Vaterland' ist der Alpdruck der Heimat."

Kriegertum und kriegerische Ehre sind Tucholsky geistig unzugänglich. Er kennt nur Zivilisten, und so sind die Soldaten für ihn nichts anderes als „verkleidete" Zivilisten: „Da lag dieses ungeheure Heerlager, dieser Jahrmarkt der Eitelkeiten, diese Konzentration von Roheit, Stumpfsinn, Amtsverbrechen, falsch verstandener Heldenhaftigkeit; da fuhren, marschierten, rollten, telephonierten, schalteten und schossen die als Soldaten verkleideten Uhrmacher, Telegraphensekretäre, Gewerkschafter, Oberlehrer, Bankbeamten, geführt und führend, betrügend und betrogen, mordend, ohne den Feind zu sehen, in der Kollektivität tötend, die Verantwortung immer auf den nächsten abschiebend. Es war eine Fabrik der Schlacht, eine Mechanisierung der Schlacht, überpersönlich und unpersönlich." (5,102/3 „Vor Verdun".) Der äußerste Hohn aber kommt hervor, wenn Tucholsky vom deutschen Soldaten vor Verdun sagt: „Er trug sein Fell zu Weltmarktpreisen in den Unterstand." (D,72.) Der Soldat war ihm „das arme uniformierte Luder, das zwischen zwei fixen Ideen, der des Patriotismus und der des Christentums, hin und her schwankte wie Bileams Esel." (L,238.) Im Jahre 1929 glaubte er triumphieren zu können: Jetzt seien die Uniformen „zum historischen Maskenkostüm" geworden. (D,16.) Daß das Volk seinen gefallenen Kriegern Denkmäler setzt, erscheint ihm absurd. Er bemerkt aus tiefster jüdischer Seele: „Die Zahl der deutschen Kriegerdenkmäler zur Zahl der deutschen Heinedenkmäler verhält sich hierzulande wie die Macht zum Geist." (D,16.) Daß zur Schlacht am Granikos, zur Schlacht bei Cannae, zur Schlacht bei Sedan, zur

Schlacht bei Tannenberg mehr Geist gehört als zur Abfassung der geschwätzig witzelnden „Harzreise“ oder des „Buches der Lieder“ Heinrich Heines, wird dieser Geist nie begreifen. Geist ist für ihn nur das, was am Schreibtisch aus der Feder von seinesgleichen rinnt. Daß wir nebenbei der Feder eines Cäsar, eines Friedrich des Großen, eines Moltke auch Werke verdanken, von denen einzelne Seiten ganze Bände Heinrich Heines aufwiegen, ist dem Geiste dieses Schriftstellers, dem das Maß für die Proportionen des Geistigen fehlt, unfaßlich.

Er vermag auch diese Welt nur von unten nach oben zu sehen, und er haßt alles, zu dem er aufblicken muß. Als er das ehemalige Gefangenenlager in der südfranzösischen Stadt Albi besichtigt, verdirbt ihm plötzlich seine ganze Teilnahme, als er erfährt, daß es ein Offiziers-Gefangenenlager sei. (P,28.) In dem Gedicht „Unser Militär“ („unser“!) lesen wir:

„Die Leutnants fressen und saufen und huren,
wenn sie nicht grade auf Urlaub fuhren.
Die Leutnants saufen und huren und fressen
das Fleisch und das Weizenbrot wessen? wessen?
Die Leutnants fressen und huren und saufen . . .
Der Mann kann sich kaum das Nötigste kaufen.
Und hungert. Und stürmt. Und schwitzt. Und marschiert.
Bis er krepiert.“ (M,378/79.)

Am Schluß bricht der Haß in offener Flamme heraus:

„Fort damit —! Reißt ihre Achselstücke
in Fetzen — Die Kultur kriegt keine Lücke,
wenn einmal im Lande der verschwindet,
dessen Druck kein Freier verwindet.“

Wer ist dieser „Freie“? Tucholsky, dem es immer gut gegangen ist, Tucholsky, der nicht gehungert, nicht gestürmt hat und nicht krepiert ist, Tucholsky, der seinen Verkehr mit Dirnen bis ins intimste besingt und Anerkennung dafür heischt, Tucholsky, dem das Leben keine anderen Werte birgt als nur das eigene Vergnügen, das er, in der Abspannung nach dem Coitus, melancholisch und selbstironisch belächelt. Das ist er, der „Freie“.

Der Haß auf die Offiziere und besonders auf die Generäle, die nach seiner Meinung nichts anderes tun, als was er, Tucholsky, gerne tut, steigert sich bis zum Haß gegen Hindenburg. In der kommunistischen „Freiheit“ von 1922 bricht er in eine besonders wütende Niedertracht aus: „Seit die Weltgeschichte steht, haben noch immer Generäle ihren Waffenstillstand unterzeichnet und nicht Zivilisten vorgeschickt, die das ausfressen durften, was jene ihnen eingebrockt hatten. Die Kapitulation ist Sache des Feldherrn. Dazu war Herr Hindenburg zu feige. Er hatte mit Foch zu verhandeln — er hatte jenen Waffenstillstand zu erbitten, den er bei der deutschen Regierung dringendst gefordert hatte. Schlechte Mittelware. Wir („wir!“) lehnen das erste Mitglied der Obersten Heeresleitung, dieser deutschen Unterschätzungskommission, ab. Und wir rücken nachdrücklich von einem Vertreter der plattesten Ungeistigkeit ab, die heute noch nicht begriffen

hat, was unter ihm angerichtet worden ist — und wir („wir!") grüßen voller Ernst und Scham die belgischen Witwen und Waisen, deren Männer und Väter damals ermordet worden sind."

So entwirft er denn eine denunziatorische Vision und schreit sie über die Grenzen hinaus: „Und aus dem Grau des Himmels taucht mir eine riesenhafte Gestalt auf, ein schlanker und rascher Offizier, mit ungeheuer langen Beinen, Wickelgamaschen, einer schnittigen Figur, den Scherben im Auge. Er feixt. Und er kräht mit einer Stimme, die leicht überschnappt, mit einer Stimme, die auf den Kasernenhöfen halb Deutschland angepfiffen hat, und vor der sich eine Welt schüttelt in Entsetzen: ‚Nochmal! Nochmal! Nochmal! —!" (5,105. „Vor Verdun.") (Für den harmlosen Leser der späteren Zeit: das „Nochmal!" bedeutet an sich die Wiederholung einer Übung beim Drill. Hier ist es auf eine Wiederholung des Krieges gedeutet.)

Wie Tucholsky den Anblick des Kriegers nicht ertragen kann, so auch nicht den des Richters. Er bestreitet überhaupt das Recht des Staates, Menschen zu „bestrafen". „Der Richter hat lediglich die Aufgabe, die Gesellschaft, so wie sie heute ist, vor Menschen zu schützen, die die Sicherheit dieser Gesellschaft bedrohen." (5,111.) Man beachte: dieser Gesellschaft, wie sie heute ist: das ist vor dem Jahre 1927 geschrieben und hat seinen Sinn aus der Zeit, in der es geschrieben wurde. „Entzug der Freiheit ist genug — nämlich genug, um die Gesellschaft vor solchen zu schützen, die das Recht gebrochen haben. Sühne steht euch nicht zu. Zu strafen steht euch nicht zu." (D,28.) Darin spiegelt sich die Staatstheorie der jüdischen Soziologen wieder: Der Staat ist nur eine Gesellschaftsform, er hat die Gesellschaft gegen asoziale Individuen zu sichern. Wer sich vergeht, stellt sich „außerhalb der Gesellschaft", das ist nicht: „außerhalb des Rechtes". (L,100.) Tucholskys Ideal war die Strafanstalt Celle unter Leitung des Direktors Fritz Kleist, der keine „Unterschiede" kannte und der ehrenhafte „Verbrecher" unter die gehässige Kontrolle der echten Verbrecher stellte. In seiner „Anstaltsgemeinschaft" rangierten die Eisenbahnattentäter von Leiferde moralisch über einem Klaus Heim. Just das aber ist für Tucholsky „Gerechtigkeit". (Weltbühne vom 19. Januar 1932. Wrobel.) Denn freilich, auch die Mädchenhändler sind für ihn respektable Personen: „Man muß sich abgewöhnen, mit geringschätzigem Lächeln von der Tätigkeit eines zu reden, dessen Ziele unsittlich erscheinen oder sind. Zum Einbruch gehört eine Summe von Geschicklichkeit, Mut, Umsicht und Lebenskraft — zur Kriegführung auch — zum Mädchenhandel auch." (Weltbühne, 1927, Heft 26.)

Eine Todes„strafe" ist für Tucholsky unmöglich. Er stellt sich einen Hingerichteten in den Stunden vor der Hinrichtung vor: „Er hat noch Mensch gespielt, der da — hat geatmet, als ob das noch zu etwas nütze gewesen wäre, er hat geweint, hat sich ganz in sich selbst zusammengezogen, in dieser Minute hätte er kein Kind zeugen können, denn alle Drüsen waren in äußerster Alarmbereitschaft, zur Abwehr gekrampft, wie mit Alaun injiziert. Bitter rann die Todesangst aus den Poren. (Nun aber fällt ihm ein, daß jemand den Einwurf machen könnte, dieser Verbrecher hätte ein unschuldiges Kind getötet.) Ja, er hat das verdient, wie —? Er hat mein Kind zerfetzt, es war ein so süßes, liebes, blondes (!) Kind, es sah

genau aus wie sie, hatte ihre runde Nase, wir hatten uns so darauf gefreut, einen Jungen zu haben, und nun war es ein Junge geworden, und das Schwein ist darüber hergefallen . . . im Stadtpark, wo sich der Kleine in den Gebüschen verlaufen hatte. Ich mag gar nicht sagen, was er mit dem Kind — Hund! Du Hund verfluchter! Recht ist dir geschehen, Recht . . . Man müßte dir den — . . . Jus ist dir geschehn. Ist mein Kind lebendig —? Sind die Schmerzen der Mutter verweht? Sie wird ein andres Kind gebären — aber nicht dieses. Vielleicht einen Knaben — aber nicht diesen. Wenn sie sich über die neue Wiege beugt, wird sie weinen. Was ist denn geschehen? Sie haben mich nicht einmal gerächt. Meine niedrigsten Instinkte zu befriedigen und sinnlos zu befriedigen . . . mir vielleicht noch einen Parkettplatz anzubieten, wenn der seinen Kopf in den Sack spuckt — was soll das? Ich mag es gar nicht sehen. Es ist etwas Unwiderrufliches durch ihn geschehen: Ein Teil meiner selbst ist dahin — und nichts ist dadurch erreicht, als daß ein neuer Mord vollbracht wurde, mit allen Schrecken des ersten. Sichern? Ja. Uns Eltern sichern, daß nicht wieder ein kleiner Junge so gefunden wird wie . . . Du Hund! nein: Du Stückwerk Gottes." (D,80.) Man erinnere sich bei diesem gefühlvollen Plaidoyer für das Leben des „Stückwerkes Gottes", das einen Lustmord an einem Knaben (nicht an einem Knaben Tucholskys, sondern an einem „blonden") begangen hat, an die Wutanfälle desselben Tucholsky gegen die Offiziere. Arm in Arm mit dem Lustmörder heult dieser Literat auf gegen den Krieger, der das Vaterland mit der Waffe verteidigt, und gegen den Richter, der das der Hölle entsprungene Verbrechen straft. Und über diesem Strom der Unterwelt taucht auf das kalte Antlitz dessen, der im Namen der „höheren Idee" des Bolschewismus die „Feinde des Proletariats" zu Tausenden hinrichten läßt.

Tucholsky meint: Sühne und Strafe gebe es nicht, weil es keine restitutio in integrum gibt. Todesstrafe sei Mord. Den Mörder, dieses „Stückwerk Gottes", zu töten sei sinnlose Befriedigung niedrigster Instinkte. Der Bolschewismus begann — mit der Abschaffung der Todesstrafe. Er „straft" nicht, er „sichert". Er kennt keine Sittengesetze, er kennt nur ein soziologisches Ermessen. Tucholsky schreibt: „Mit welchem Recht wird hier ein Sittenkodex statuiert? Mit dem Recht des Pensionsberechtigten? Das verbitten wir uns. Wir verbitten uns das im Namen jener gequälten Gefangenen." (L,98.) Dieses „Verbitten wir uns" hat er den Leuten mit den Schmissen, hat er den Offizieren abgehört. Aber es klingt in seinem Munde nicht hochmütig, sondern wütend, nicht herrscherlich, sondern aufrührerisch. Es steht ihm nicht zu Gesicht, so wenig wie ihm eine Uniform steht.

Er, der Jurist, der Doktor juris mit der Dissertation über „Die Vormerkung aus § 1179 BGB." hat die wüsteste, nicht wiederzugebende Satire auf die deutsche Justiz geschrieben, die je geschrieben wurde. Es ist ein Haßausbruch der Unterwelt, einzigartig in der Literatur. Die Satire heißt „Justitia schwooft!" (M,89 ff.) Justitia tritt als Dirne, der Staatsanwalt als Zuhälter auf. (Das Stück ist gewidmet Herrn Berthold Jacob.) Der Richterstand ist für ihn Kastenherrschaft: „Die Kaste, aus der sich der deutsche Richterstand rekrutiert, repräsentiert nicht dasjenige Deutschland, das etwa von Goethe über Beethoven bis Hauptmann jene Elemente enthält, um derentwillen wir („wir") das Land lieben, um derentwillen wir („wir") gern deutsch sprechen, um derentwillen wir („wir") der geistigen Einheit

Deutschland angehören. Der Richterstand, so wie er da ist, repräsentiert nur einen klassenmäßigen Ausschnitt aus dem Lande; er ist das Resultat einer Auswahl von Menschen, die nicht berechtigt sind, im Namen des Volkes Recht zu sprechen: sie sollten dies in ihrem eigenen tun." (D,165.) Deshalb fordert er die Absetzbarkeit der Richter und die Beaufsichtigung der Verhandlungen durch die Presse, seine Presse: „Immerhin wäre die Beaufsichtigung der Gerichtsverhandlungen durch die Presse recht förderlich. Besonders in den kleinen Städten." (D,165.) Das heißt: jene jüdischen Schriftsteller, die den Landesverrat für verdienstlich halten, und ihr Anhang sollen durch die Presse auf die Rechtsprechung drücken, so wie es Sling (Pseudonym für Schlesinger) in der „Vossischen Zeitung" tat.

Aber Tucholsky geht weiter, er fordert endlich zum unmittelbaren Angriff auf. „Gibt es keine Gegenwehr? Es gibt nur eine große, wirksame, ernste: den antidemokratischen, hohnlächelnden, für die Idee der Gerechtigkeit bewußt ungerechten Klassenkampf." (D,165.) Hier reckt in der Kreatur, der die Natur versagt hat, zu empfinden, was Recht und Unrecht, was Freiheit und Strafe sei, der hohnlächelnde, bewußt ungerechte Klassenkampf sein Haupt empor im Dienste dessen, was irgendein wahnsinniger Gorilla unter dem Beifall der Geängstigten für Gerechtigkeit erklärt. So singt Tucholsky in seinem Gedicht auf den seinerzeit von den Kommunisten bis zur Siedehitze propagierten „Fall Jakubowski" — Jakubowski war ein russischer Gefangener, der in Deutschland hängen geblieben war und auf Grund von Zeugenaussagen wegen Mordes zum Tode verurteilt wurde — so singt Tucholsky im Dienste der kommunistischen Propaganda:

„Hier geschieht ein Mord!
Sie hauen ihm den Kopf ab!
Sie hauen ihm den Kopf ab!
Sie hauen ihm den Kopf ab —!
Der Körper liegt in fremder Erde.
Kein Kreuz — wie einen Hund verscharrt.

(Hier wird plötzlich das verpönte Kreuz propagandistisch verwendet.)

Die schlafen gut. Ein Schrei: ‚Es werde
Gerechtigkeit!'
Ganz Deutschland ist zum Paragraph erstarrt.
Laßt ihr euch die Justiz gefallen?
Hält euch ein Corpsstudent zurück?
Steht denn Justitia über allen?
Wagt euch an dieses Hurenstück!
Soll dieser Jammer niemals enden?
Werft die Figur vom Postament herab!
Einen Tritt ins Gesäß! Die Waage aus den Händen!
Hauen wir ihr den Kopf ab!
Hauen wir ihr den Kopf ab!
Hauen wir ihr den Kopf ab!" (L,416/17.)

Das war es, worauf der innerste Instinkt hinaus wollte: Hauen wir ihr den Kopf ab! Bei dem, der mitfühlend den Lustmörder vor dem Schafott zu retten

suchte, bricht die Lust am Köpfen durch. Der Blutrausch, den er bei den Nationalisten vermutet, rast in ihm. Ein kleiner, dicker Jude, der harmlos vergnügt im Speisewagen sitzt, der im Theater einem Schauspieler Beifall klatscht, der im Kaffeehaus amüsante Witze plaudert — plötzlich tanzt er, Schaum vor dem Munde, die Carmagnole und schreit: „Hauen wir ihr den Kopf ab! Hauen wir ihr den Kopf ab!" Gott bewahre die Menschheit vor diesen unterirdischen Mächten!

IV.

Wir haben bisher nur gesehen, wogegen Tucholsky ist. Suchen wir endlich zu erkennen, wofür er ist!

Seine erste Antwort würde lauten: Für den Weltfrieden!

Im Anblick der Prozessionen von Lourdes schreibt er: „Das Faktum allein, daß dreißig- oder vierzigtausend Menschen zusammenkommen, ist mir gleichgültig. Ja, wenn es der Weltfriede wäre, den sie da mit Gesang und Fackellicht verlangten! Wenn es ein einziger tobender Protest gegen den staatlichen Massenmord wäre, ausgestoßen von Müttern, Witwen, Waisen . . . Ich hätte wahrscheinlich geweint wie ein kleines Kind. So aber schlug keine Quantität in Qualität um." (P,150.) „Und das ist die einzige Antwort, die an die Sachwalter des falschen Kollektivwahns zu erteilen ist: Ihr interessiert uns nicht. Wir erkennen die Pflichten nicht an, die ihr uns auflegt — möglich, daß es Gebote gibt, die unser Blut und das unsrer Kinder fordern: der Patriotismus, der Kampf für diesen Staat gehören nicht dazu. Wenn sich der Russe in die Rote Armee einreihen läßt, so kämpft er für seine Idee — ihr wirtschaftet für die Ideenlosigkeit und für ein Vaterland, das es nicht mehr gibt . . . Der Sinn des staatlichen Krieges selbst wird von uns verneint. Und käme der idealste, der reinste, der tapferste Mann und forderte uns auf, für die Rohstoffabteilung seines Ministeriums in den Tod zu gehen: wir schüttelten das Haupt und ließen ihn seinen Krieg alleine machen . . . unser Leben gehört uns. Ob wir feige sind oder nicht, ob wir es hingeben wollen oder nicht —: das ist unsere Sache und nur unsre. Kein Staat, keine nationale Telegraphenagentur hat das Recht, über das Leben derer zu verfügen, die sich nicht freiwillig darbieten. Und so gewiß der nächste Nationalkrieg unter den Farben Schwarz-Rot-Gold geführt werden wird, so gewiß diese mannhaften Republikaner aufstehen werden wie ein Waschweib, die Belange des Staates der andern zu schützen: so nötig ist es, den Antimilitarismus rein zu halten von Kompromißlern. Deine Rede sei Ja — Ja oder Nein — Nein; was darüber ist, gehört in den Verlag Eugen Diederichs." (5,86/7.)

Daraus folgt die Dienstverweigerung. „Für einen anständigen Menschen gibt es in bezug auf seine Kriegshaltung überhaupt nur einen Vorwurf: daß er nicht den Mut aufgebracht hat, nein zu sagen." (5,84.) „Und wenn euch später einmal eure Offiziere aufrufen und euch befehlen wollen, auf die französischen Freunde zu schießen, dann tut das nicht und antwortet ihnen: ‚Macht euren Krieg alleine —!'" „Es nützt nichts, wenn die Arbeiter nicht einsehen, daß . . . der Pazifismus nicht mit taktischen Bedenken und mit greisenhaften Revolutionen erstritten werden kann, sondern nur mit der schärfsten aktiven Resistenz: mit der

absoluten Verweigerung des Dienstzwanges und mit dem Generalstreik der Waffenfabriken." (5,159.) Die Gefallenen des Krieges läßt er beten:

„Wenn unser Sterben nicht völlig sinnlos war,
verhüte wie 1914 ein Jahr!
Sag es den Menschen! Treib sie zur Desertion!"

Er ruft die Arbeiter auf:

„Ihr sollt nicht stramm stehn. Ihr sollt nicht dienen!
Ihr sollt frei sein! Zeigt es ihnen!
Und wenn sie euch kommen und drohn mit Pistolen —:
Geht nicht! Sie sollen euch erst mal holen!
Keine Wehrpflicht! Keine Soldaten!
Keine Monokel-Potentaten!
Keine Orden! Keine Spaliere!
Keine Reserveoffiziere!
Ihr seid die Zukunft! Euer das Land!
Schüttelt es ab, das Knechtschaftsband!
Wenn ihr nur wollt, seid ihr alle frei!
Euer Wille geschehe! Seid nicht mehr dabei!
Wenn ihr nur wollt: Bei euch steht der Sieg!
— Nie wieder Krieg! —!" (5,371/2.)

Derselbe, der in Deutschland zur Dienstverweigerung, zum Munitionsarbeiterstreik und zur Desertion aufruft, wendet sich ans Ausland mit der Denunziation: „Geschichtslehrer, die zum Kriege hetzen; Universitätsprofessoren, die zum Kriege hetzen; Kindergärtnerinnen, die zum Kriege hetzen; Fürsorgevorsteher, die zum Kriege hetzen. Und dann leben wir nachher mit aller Welt, und mit Frankreich insbesondere, im Streit — wie Hund und Katze." (5,201/2.) Entgegen den Tatsachen wird das ganze deutsche Volk der Kriegshetze beschuldigt, das Stichwort wird den Kollegen gleichen Stammes in den westeuropäischen Redaktionen gereicht, die es den anderen Völkern „vermitteln". Aber nicht immer ist es das ganze deutsche Volk, zuweilen ist es, der Ideologie des Westens angepaßt, nur die „herrschende Klasse in Deutschland", die Tucholsky der Kriegsvorbereitung verdächtigt: „Die herrschende Klasse in Deutschland will den Krieg. Sie bereitet ihn vor — alle ihre Anhänger dulden ihn schweigend, wenn er da ist; nehmen die östlichen Absatzgebiete aufs Korn (von hier stammt das englische Mißtrauen, daß Deutschland einen östlichen Krieg plane), bewilligen den ungeheuerlichen Reichswehretat (der übrigens der relativ niedrigste der Welt war), lassen die Künder der Wahrheit (die Agitatoren der Kriegsdienstverweigerung, des Munitionsarbeiterstreiks und der Desertion) verhaften. Das muß man erkannt haben, es in der vollen Schwärze sehen, es aussprechen." (5,159.) „Die Holländer wollen Frieden; der Franzose will keinen Krieg; der Engländer will unter Umständen keinen Frieden; und der Deutsche will, daß die andern mit ihm Krieg anfangen." (5,320.) Den deutschen Frauen sagt er eine besondere Kriegswut nach: „Die deutsche Frau will, daß ihrem Mann der Sinn stehe für und für, sein Vaterland zu verteidigen, und wenn es nicht angegriffen wird, dann werden wir

dafür sorgen, daß es angegriffen wird!" (D,128.) Dieser Jude, der, wissend, was er tut, diese politische Denunziation seinen jüdischen Mitliteraten in der Pariser, Londoner und New Yorker Presse zuwirft, begeht Hochverrat. Aber was ist ihm Hochverrat? „Was diese Richter Landesverrat nennen, berührt uns nicht. Was sie als Hochverrat ansehen, ist für uns keine unehrenhafte Handlung. Was sie als Meineid, Aktenbeschädigung oder Landfriedensbruch deklarieren, läßt uns völlig kalt." (D,167.)

Es ist festzuhalten, daß Tucholsky nur den Krieg verabscheut, nicht den Kampf. Kampf ist Naturzustand. Freilich „die stupide Anschauung Ernst Jüngers, Kampf sei das Primäre, wofür allein zu leben sich verlohnt, steht auf ähnlichem Niveau wie die eines falschen Friedensfreundes, der jeden Kampf verabscheut und für Kamillentee optiert. Weder ewiger Kampf ist erstrebenswert noch ewige Friedfertigkeit. Nur Krieg ... das ist eine der dümmsten Formen des Kampfes, weil er von einer recht unvollkommenen Institution und für sie geführt wird." (L,348.) Die Logik ist entzückend: Dumm ist, was von einer unvollkommenen Institution ausgeht. Wenn der Krieg jedoch von der vollkommenen Institution der Sowjet-Republiken und für die bolschewistische Idee geführt wird, dann ist er nicht die dümmste Form des Kampfes, sondern eine Form des Kampfes, die erlaubt ist und gefällt. Aus dieser Anschauung begreift man, warum er nicht das geringste Wort des Mitleids für die Opfer der französischen Revolution findet. Er erzählt von seinem Besuch des Friedhofes am Place de la nation in Paris: „Da hatten sie eine Grube gegraben, und in der Nacht karrte man die Kadaver dorthin, Frauen und Männer durcheinander, wie das gerade lag, und nicht jeder Tote kam zu seinem zuständigen Kopf." Soldatentod? Pfui! Die Hingerichteten der Revolution ... ei, wie interessant! Das Töten im Krieg ist Mord, das Töten in der Revolution ist — erlaubter Kampf. Das ist der ewige Vaterhaß. Auf Tucholsky paßt sein eigenes Wort: „Blutrausch und Erinnerung an vergossenes Blut versetzen auch die Männer in absonderliche Stimmungen, die sie lieber in andern öffentlichen Häusern abreagieren sollten als in so einem Zeughaus." (D,79.)

Es ist ein gewisser Sadismus, mit dem er immer wieder den Deutschen ins Ohr schreit, die Gefallenen des Weltkrieges seien „für nichts" gefallen: „Streue ich Salz in Wunden? Aber ich möchte das himmlische Feuer in Wunden brennen, ich möchte den Trauernden zurufen: Für nichts ist er gestorben, für einen Wahnsinn, für nichts, für nichts, für nichts." (5,116.) Den strikten Beweis dafür, daß ein Pazifismus dieser Art mit dem Sadismus zusammenhängt, liefert Tucholskys Skizze „Die brennende Lampe". (L,127/9.) Er erzählt von einem jungen Mann, der „ehrlich an diese stumpfsinnige Religion der Vaterländer" glaubte und gefallen war. Hilft er ihm? Tröstet er ihn? Sadistisch schreit er dem, der in wenigen Minuten tot sein wird und dem er nicht die gleiche Teilnahme gönnt wie jenem Lustmörder in den letzten Stunden vor der Hinrichtung, ins Ohr: „Eh du die letzte Zuckung tust, junger Mann: ..." Es folgt ein pazifistischer Leitartikel. Dann erst: „Darf ich deinen Kopf weicher betten?" So benimmt sich diese Art von Pazifisten.

Aber wir hören immer wieder, wogegen Tucholsky ist: Gegen den Krieg, mit Ausnahme des Krieges, der von den Bolschewisten geführt wird. Wofür ist er denn nun? Wie ist der Friede, den er will?

„Einmal werden Völker unter einer gemeinsamen Rechtsordnung nebeneinander leben, wie heute die Individuen eines Staates; diese Völker werden sich entzweien und versöhnen, hier und da ihre Rechtsordnung blutig durchbrechen — aber es wird eine internationale Rechtsordnung da sein, wie heute für die Individuen eine nationale da ist, die nicht dadurch ad absurdum geführt ist, daß sie gebrochen werden kann. (Gesperrt von Tucholsky.) Und die niedern Interessen des Patriotismus, heute zur Religion erhoben, werden nicht mehr bestehen." (M,121.) „Über die großdeutsch-nationale, kleindeutsch-bayrische Gedankenlosigkeit der absoluten Staatssouveränität aber siegt der Gedanke der Vereinigten Staaten von Europa." (L,112.)

Also die Société des Nations in Genf? Nein. Sondern die Weltrevolution. „Die Komik moderner Staaten offenbart sich am klarsten in der Heidenangst vor reisenden Kommunisten." (5,124.) „Wie die Erde zu ändern ist, steht dahin. Ob wir eine Sowjet-Internationale haben werden, die auch in der Produktion jedes Land möglichst unabhängig vom andern erhalten will — das ist zu diskutieren. Was aber gar nicht zu diskutieren ist, das ist der augenblickliche Zustand eines halbinternationalen Kapitalismus . . ." (5,126.) Damit biegt er in die Polemik ab — er meidet die klare Entscheidung.

Das Positive ist: Irgendeine internationale Organisation, vielleicht kommunistischer Art. Bestimmteres zu formulieren, interessiert ihn nicht. Was interessiert ihn das Bauen? Für ihn hat nur das Zerstören Reiz. So ruft er den „Proleten" zu:

„Nimm, was du kriegst. Aber pfeif' auf den Quark.
Denk an deine Klasse! Und mach dich stark!
Für dich der Pfennig! Für dich die Mark!
Kämpfe —!" (L,410.)

Und für ihn?

V.

Welchem Volke gehört die Liebe Tucholskys?

Daß er nach Leib und Geist dem jüdischen Volk angehört, ist zweifellos. Aber ein Bekenntnis zum jüdischen Volke würde man vergeblich in seinen Schriften suchen. Er ist nicht Zionist. Er lehnt aber auch den sich duckenden Assimilationsjuden ab, und dieser ist kaum je schärfer verspottet worden als in der Skizze „Herr Wendriner steht unter der Diktatur". (L,119 ff.) Er läßt 1931 den Juden Wendriner, der nach dem Siege der nationalsozialistischen Bewegung ein Kino besucht, so sprechen: „Nu sehen Sie sich mal diesen schwarzen Kerl da unten an! Wahrscheinlich ein Ostjude . . . wissen Sie, denen gegenüber ist der Antisemitismus wirklich berechtigt. Wenn man das so sieht! Wundert mich, daß er noch hier ist und daß sien noch nicht abgeschoben haben! . . . Na, ich kann nicht klagen. In unsrer Straße herrscht peinliche Ordnung . . . Was hat man Ihnen? Was sagt Regierer? Sie haben ihm den Hut runter geschlagen? Wobei? Ja, lieber Freund, da heben Sie doch den Arm hoch! Ich finde, wenn die Fahne nu mal unser Hoheitszeichen ist, muß man sie auch grüßen. Stieke —! Pulverfaß . . .! Pulverfaß . . .! Meinen Sie, ich fühle mich ganz sicher? Jeden Vormittag klingelt mich meine Frau im Geschäft an, ob was is. Bis jetzt war nichts." „Sie, is das wahr, daß Sie

Zentrum ... da kommen zwei Leute vom Dienst. Stieke! ... is das wahr, daß Sie Zentrum gewählt haben? Meschugge. Na ja — das Zentrum hat seinerzeit den Karewski auf die Liste gesetzt; das sind doch jüdische Sachen. Wir ... nicht so laut! Vor allem leise! Machen Sie mir keine Unannehmlichkeiten — dazu sind die Zeiten zu ernst. Schließlich haben die Leute ganz recht, wenn sie in der Öffentlichkeit von uns Haltung verlangen. Da haben sie ganz recht. Jetzt fängt's wieder an. Das ist Kortner ... sehn Se, den lassen sie auch auftreten ... Ich sage nehmlich grade: So schlimm is es gar nicht. Nicha? Find ich auch." „Aus. Na, gehn wir. Ach so ... noch das Wessel-Lied. Steh auf. Was soll man tun: man muß das mitmachen. Die Engländer singen auch immer nach dem Theater ihre Nationalhymne, na, und wir Deutschen singen eben ein andres Lied ... Marschiern im Geist in unsern Reihen mit ... Na, schön." Mit einigem literarischen Raffinement wird nicht nur Herr Wendriner, sondern zugleich der gehaßte Deutsche verspottet. Ebenso ironisiert er die jüdische „Polypragmasie" (L,334), er verspottet die banale jüdische Dame, die sich auf einem „Diplomatenempfang" wichtig macht. („In langen Kleidern und mit onduliertem Mäulchen zu sprechen"): „Ich bin eine geborene Sobernheim, trage einen hochstehenden Kragen und erinnere demgemäß an Beatrice sowie an die Bilder der Prae-Israeliten!" „Die diplomatischen Empfänge haben der Judenheit das Chanuka-Fest ersetzt." (L,340.) Als Professor Lubarsch, ein bekannter jüdischer Mediziner, die Leiche des ostjüdischen Schiebers und Betrügers Kutisker, der in der Blütezeit der Weimarer Republik Gegenstand eines der großen Finanzskandale war, in der Anatomie sezierte und dabei den Schülern sagte: das sei Kutisker, erhob sich ein Entrüstungssturm in der jüdischen Presse. Tucholsky nahm an dieser Entrüstung teil, mit Sympathie für Kutisker, mit Antipathie gegen Lubarsch:

> „Das Messer knirscht. Der Kantus stieg
> voll ärztlichen Takts. Die Leiche schwieg.
> Laßt uns die Zähne zusammenbeißen:
> Es kann nicht jeder Lubarsch heißen." (M,367.)

Sein Buch „Mit 5 PS" ist „Jakob Wassermann in Verehrung" gewidmet. Für Werfel flicht er gelegentlich ein Kompliment ein. (P,199.) Den blinden Oskar Baum in Prag liebt er. Überhaupt fühlte er sich unter den Prager Juden wohl. Die Breslauer Juden ironisiert er.

Auch über sein Verhältnis zum Judentum läßt sich also nur sagen, w o g e g e n er ist: Gegen das Spießertum unter den Assimilanten und gegen einen jüdischen Nationalismus. W o f ü r er ist, wird nicht ausgesprochen.

Klingt bei dem Spott auf die Juden immer ein gewisses Wohlwollen durch, so ist sein Verhältnis zum D e u t s c h t u m nichts als haßerfüllte Ablehnung. Das ganze Buch „Deutschland, Deutschland über alles" ist nichts als hemmungsloser Kampf gegen a l l e s Deutsche. „Aus Scherz hat dieses Buch den Titel ‚Deutschland über alles' bekommen, jenen törichten Vers eines großmäuligen Dichters. Nein, Deutschland steht nicht über allem und ist nicht über allem — niemals. Aber m i t allen soll es sein, unser Land." (D,230.) „U n s e r Land" sagt der, der sich einen „religionslosen Juden" nennt. Wie das Wort „über alles" verdreht wird in „über

allem", so wird der gallenbittere Hohn „Scherz" genannt. Iwan Kutisker war ein Schieber in Geld, Tucholsky ein Schieber in Worten. Gegen Deutschland ist alles erlaubt, denn was ist ihm Deutschland? „Großfressig nach außen — nach innen verprügeltes Zivil —: das ist das deutsche Glockenspiel." Darunter nicht etwa das Bild jenes jüdischen Polizeichefs, der das deutsche Volk mit den Gummiknüppeln seiner Polizei prügeln ließ, wenn es die Nationalhymne ohne Erlaubnis sang, sondern — das Bild eines protestantischen Geistlichen. (D,146.)

Wie Tucholsky dem Juden das Ghettogefühl vorhält, so — fast mit denselben Worten — den Deutschen die Unterwürfigkeit: „Tief wurzelt der Knecht im Deutschen — leise kitzelt es im Rücken und tiefer: kommt der Fußtritt? Kommt er nicht? Er kommt nicht! Heil! Er hat mit mir persönlich gesprochen und nicht durch einen alten Trichter aus dem Nebenzimmer! Ich bin erhöht." (M,52.) Hier ist es mit Händen zu greifen, wie das Wesen des Deutschen aus der Gefühlswelt des Juden interpretiert wird. Es fehlt ihm das Gefühl für Disziplin, also setzt er an die Stelle das Gefühl, das der Jude hat, wenn man von ihm Disziplin fordert. Daher singt er aus jüdischem Gefühl über das ihm unverständliche Deutschtum:

„Deutschland, ewig knechtsgewohnt,
lechzt nach der Kaserne." (M,381.)

Die Deutschen sind ihm schlechthin eine „Nation von Biertrinkern, Diensttuenden, Diensthabenden und Dienstmännern". (5,284.) Denn dienen ist für den Emanzipierten nicht als freie Gefolgschaft von Freien, sondern nur als Sklavendienst vorstellbar.

Die geistige Situation des Deutschen malte sich 1931 in seinem jüdischen Kopfe so: „Lieber Herr, das Land ist so weit entfernt von jeder Revolution! Dies ist ein Volk, das noch nicht einmal liberal ist. Die vielgelästerte Verwestlichung ist gar nicht so tief eingedrungen . . . Sie halten mildübertünchte Korruption für Parlamentarismus, wirres Geschwätz aller für Selbstbestimmungsrecht, Ressortstank für Politik, Vereinsmeierei für Demokratie . . . sie sind nie liberal gewesen, auch 48 nicht. Sie spüren nicht, daß die Welt um sie herum anders denkt und anders fühlt . . . Sie spielen ihren politischen Skat ohne Partner. Wirft der andere die Karten hin, dann glauben sie, sie hätten gewonnen. Es ist ein Inselvolk." (L,77.) So überträgt der Jude das Ghetto seines Wesens auf das Volk, das er betrachtet. Er selbst fühlt sich als „die Welt um sie herum" und uns als „Insel". Welches Volk aber ist in Wirklichkeit durch die Jahrtausende hindurch eine treibende Inselscholle gewesen? Die Deutschen oder die Juden?

Aber es gibt ein Land, dem Tucholsky — hier müssen wir schon sagen: restlos — zugetan ist: Frankreich. Frankreich ist die Verzückung Tucholskys.

Alles, was er in Deutschland haßt, entschuldigt er in Frankreich. Selbst die „Action Française" wird verteidigt: „Es gibt zwar keine Pan-Franzosen — selbst die Action Française will keinem andern Volk etwas fortnehmen . . ." (P,179.) Das wird gegen die offenkundige Wahrheit behauptet: Die Action Française wollte, seit sie bestand, das deutsche Elsaß und den deutschen Teil von Lothringen fortnehmen, sie wollte und will das deutsche Land links des Rheines den Deutschen fortnehmen. — Von den französischen Kriegerdenkmälern sagt Tucholsky: „Die

französischen Kriegerdenkmäler sind nicht weniger schauerlich als die unsern — aber nicht so aggressiv." (P,270.) Zu beachten ist: Der jüdische Propagandist sucht überall die Mär zu verbreiten, daß die Deutschen „aggressiv" seien. Diese unaufhörliche Denunziation durchzieht das ganze Werk Tucholskys. Er betritt ein französisches Kriegsmuseum (5,89 ff.), und der Pazifist ist wie verwandelt: „Einen Schlager wie ‚On les aura!' von Abel Favre, jenes famose Plakat der Franzosen, auf dem der poilu die eine Hand hochgestreckt hält, ist in seiner mitreißenden Wucht unter den Deutschen nicht zu finden." Selbst die verhaßten Militärgerichte sind in Frankreich erträglich: „Der Ton ist von allen Seiten konziliant; nirgends mit dem vieler deutscher Strafkammern zu vergleichen, wo das persönlich ungehörige Verhalten des Richters sofort zeigt, auf welcher Seite er steht." (5,161.) — Natürlich ist ihm das französische Parlament viel sympathischer als das deutsche: „Was er (Paul Loebe) als Reichstagspräsident macht, ist sauber und routiniert: er hat ja auch kein französisches Parlament vor sich, in dem doch wenigstens hier und da echte Leidenschaften aufzucken, ein Parlament, das auf die geringste Sprachnüance reagiert . . . Er hat da brave Leute, breitgesäßige, ordentliche Spießer, wie er selber einer ist." (D,208.) Mit dieser Verherrlichung des französischen Parlamentarismus vergleiche man die 94 unsterblichen Federzeichnungen von Gustave Doré, die das französische Parlament zeigen, wie es war und ist. — Im „Museum Carnavalet" betrachtet Tucholsky ohne Spott, ja tief gerührt den französischen Revolutionskitsch: „Bis zu den kleinsten Gebrauchsgegenständen hinunter (so schwärmt er) ging die rote Welle: ein Thermometer mit Freiheitsmützen, Tassen, Töpfe, Bucheinbände; gestickt, gepunzt, in Holz geschlagen: Liberté —! Es ist erhaben und spaßig zugleich. Denn welches Gemüt hat sich wohl Ohrringe in Gestalt einer Guillotine ausgedacht, welcher Findige hat das Instrument als Spielzeug in den Handel gebracht, mit allem Komfort: sogar der Kopf der aufs Brett geschnallten Puppe ist entfernbar . . . Aber schließlich, ob ein Kind mit Bleisoldaten spielt oder hiermit — das kommt wohl auf eins heraus." (M,229.) Wenn Kinder Guillotine spielen, so ist das für Tucholsky dasselbe, wie wenn sie Soldaten spielen, denn im Hintergrunde seiner Lüste hockt sprungbereit der Schrei: „Hauen wir ihr den Kopf ab! Hauen wir ihr den Kopf ab!" Und gleich wird der dicke, kleine Kerl, Schaum vor dem Maul, die Carmagnole tanzen. — Aber da ist noch ein anderes. Gerührt ist er, als er einen „Topf als Hochzeitsgeschenk" entdeckt. „Darauf in krumpligen Buchstaben zu lesen: 1791. C'est le moment de faire des enfants." (M,230.) Tucholsky versichert: „Das ist ein hübsches Museum." Hingegen ein d e u t s c h e s Museum von 1918, meint er, würde so aussehen: „Ein paar Importen; eine Kognakflasche; Noskes Revolver als geklebter Schlips; Akten, Zeitungen und Zettel. ‚Einigkeit und Recht und Freiheit! Friedrich Ebert.' ‚Die Hand soll verdorren, welche . . . Philipp Scheidemann.' ‚Wir haben die Republik vor dem Umsturz gerettet. Ministerpräsident Hirsch.' ‚In Anbetracht aller Umstände konnten wir nicht . . . Konrad Hänisch.' Und eine leere Zigarrenkiste." (M,232.) Da fehlt die Guillotine, da fehlt der Blutrausch, da fehlt jenes Töpfchen — es ist k e i n hübsches Museum.

Aber auch, man denke, die Kirche ist in Frankreich besser als in Deutschland. (L,23.) Die Gerichte sind in Frankreich besser. (L,51.) Vor allem der französische

Witz ist besser — Tucholsky ist sogar von einer ganz gewöhnlichen Zote begeistert, nur weil sie französisch ist. (L,149.) Selbst Clemenceau ist für diesen Pazifisten bewunderungswürdig (L,162/3), denn er ist Franzose. In Frankreich ist alles „viel leichter und glänzender". (5,168.)

Die Begeisterung für die französische Grazilität hat bei Tucholsky politische Folgen. Er weist die Elsässer zurecht, weil sie nicht zufrieden sind, „Franzosen" geworden zu sein: „Und je kleiner das Land, desto größer und stärker das Nationalgefühl. Man muß die erhitzten Köpfe der Elsässer sehen, für die bekanntlich ein besonderer Kosmos geschaffen werden muß, damit sie endlich Ruhe geben, und auch der zerschellte noch an ihren dicken Schädeln." (M,119.) Es ist wirklich zu schade, daß Frankreich nicht die deutsche Rheinprovinz annektiert hat: „Einmal ist diese Grenze der Rhein gewesen, und dieser verpaßte Augenblick wird für Frankreich sobald nicht wiederkommen; es hat damals nicht begriffen, wo seine wahren Freunde gestanden haben, denn es hielt den Rhein für breiter als den Kanal. Es wird das eines Tages bereuen." (M,118. Veröffentlicht 1928.) Aber leider haben die Franzosen nach Tucholsky keine Expansionsgelüste. „Es ist nicht wahr, daß die Franzosen von glühendem Ehrgeiz und Herrschsucht besessen seien. Die schärfsten französischen Nationalisten haben keinerlei Expansionsgelüste; es gibt keinen aggressiven Imperialismus in Frankreich. Es ist nicht wahr, daß Frankreich den ‚Weltkrieg mit allen Mitteln vorbereitet hat' ... Die Schuld am Ausbruch trifft alle Staaten gleichmäßig; ich glaube, daß die deutsch-österreichische Konspiration der letzten vier Wochen vor dem 1. August ein Plus an Schuld trägt . . . Frankreich ist nicht als ‚Sieger' (in Gänsefüßchen) aus diesem Kriege hervorgegangen, sondern als Sieger, und Deutschland hat den Krieg verloren." (L,107.) Der jüdische Schriftsteller Tucholsky stellt das mit tiefster Befriedigung fest. Daher verhöhnt er den deutschen Schmerz über die Schande von Versailles. Über Versailles redet er in diesem Ton: „Alles ersäuft in derselben Sauce, abends knallt eine dolle Nummer von Sekt an den Tischen der Reühniong und fließt derselbe in Strömen aus Schmerz über den Schmachfrieden von Versailles . . ." Das höchste an Schamlosigkeit, was sich der Jude Tucholsky in Deutschland gestattete, scheint uns sein Wort über Schlageter zu sein: „Militärgerichte sind Zweckeinrichtungen, ihre Urteile sind als administrative Maßnahmen zu werten. Es ist in Deutschland besonders gegen die französischen Kriegsgerichte sehr viel gewettert worden, als sie im besetzten Gebiet funktionierten. Was Schlageter angeht, so haben sie recht getan — im übrigen ist Militärjustiz in allen Fällen vom Übel." (5,164.)

Frankreich ist die Wahlnation dessen, der sich zur Internationale bekennt: Sein „Monolog mit Chören" (5,350/1) endet mit ihrem Bekenntnis: „Völker hört die Signale! Auf zum letzten Gefecht! Die Internationale erkämpft das Menschenrecht —!" Das Menschenrecht aber ist das Franzosenrecht, und die Menschheit ist Frankreich, und die Krone der Menschheit ist Paris, und der Edelstein der Krone Paris ist der Boulevard. Es läßt sich so bequem Revolutionär sein in Paris! Denn man ist sicher, daß es hier nicht ernst wird: „Die Stabilität des französischen Volkskörpers ist viel größer als die des unseren, weil die Begriffe fester stehen, und was hier im Leben eine Sensation an Kühnheit ist, würde im neuen Deutschland

nur ein Achselzucken verursachen." (M,240.) Revolutionär sein in der Gewißheit, daß es nicht ernst wird: das ist das Lebensideal Tucholskys.

Darum ruft er aus: „Dank, daß ich in dir leben darf, Frankreich. Du bist nicht meine Heimat, und ich bin kein alter Franzose, der auf einmal kein Deutsch versteht. Ich habe deine Kinderverse nicht auswendig im Kopfe, ich muß mir erst vieles übertragen — nicht bei dir habe ich Männerchen auf die Zäune gemalt ... Kein Haus sagt: Hier oben hat sie einmal ... Und doch bin ich bei dir zu Hause ... Du liegst in Europa, man kann dich nicht losgelöst von Europa betrachten, und du bekommst es nun zu fühlen, daß du dazu gehörst, auch wenn du dich den Teufel um das Fremde scherst." (P,286/7.) Das also ist es: Frankreich ist Europa. „Da stehe ich auf der Brücke und bin wieder mitten in Paris, in unser aller Heimat. Da fließt das Wasser, da liegst du, und ich werfe mein Herz in den Fluß und tauche in dich ein und liebe dich." (P,289.)

Kurt Tucholsky ist nach Gesinnung und Wirkung ein französischer Agent. Der Sinn seiner literarischen Arbeit ist: Deutschland von innen zu zerstören, um den Sieg Frankreichs für ewig zu sichern. Kurt Tucholsky ist der Feind im Lande.

Aber er behauptet zuweilen, auch Deutschland zu „lieben". Wie? Am Schluß seines gehässigsten Buches steht ein Artikel „Heimat" (D,226 f.). Darin heißt es: „Und nun wollen wir auch einmal Ja sagen. Ja —: zu der Landschaft und zu dem Land Deutschland. Dem Land, in dem wir geboren sind und dessen Sprache wir sprechen. Der Staat schere sich fort, wenn wir unsere Heimat lieben." „In Patriotismus lassen wir uns von jedem übertreffen — wir fühlen international. In der Heimatliebe von niemand — nicht einmal von jenen, auf deren Namen das Land grundbuchlich eingetragen ist. Unser ist es." „Mit dem gleichen Rechte, mit genau demselben Rechte (wie die Nationalisten) nehmen wir, wir, die wir hier geboren sind, wir, die wir besser Deutsch schreiben und sprechen als die Mehrzahl der nationalen Esel — mit genau demselben Rechte nehmen wir Fluß und Wald in Beschlag, Strand und Haus, Lichtung und Wiese: es ist unser Land." (D,231.) „Weder der Regierungsvertreter im Gehrock, noch der Oberstudienrat, noch die Herren und Damen des Stahlhelms allein sind Deutschland. Wir sind auch noch da." (D,230.) Wir, die Tucholskys, sind auch noch da. Es ist unser Land! Unser ist es! Wessen?

Das ist die französische Annektion Deutschlands durch die Juden.

Das ist der Feind im Lande.

Können die Franzosen und Engländer es nicht verstehen, daß wir uns gegen diesen Feind im Lande zur Wehr setzten?

*

Damit Tucholsky nicht dahin mißverstanden werde, als ob er die westliche Demokratie überhaupt lobt, wenn er Frankreich und die Franzosen lobt, sei angemerkt, daß er die angelsächsische Welt mit Ironie ablehnt, sowohl die amerikanische wie die großbritannische. Bei den Amerikanern stellt er die Frage: „Auf welch unbeflecktem Wege wohl so ein Wesen zur Welt gekommen sein mag? Die Amerikanerinnen sind doch unterhalb des Nabels alle aus Celluloid." (L,355.) Und die Engländer? „Nebenan brabbeln zwei Stimmen: eine Engländerin spricht

und spricht und hört nicht wieder auf. Wie kommt es, daß ich sie nicht mag? Daß mir der Satz: ‚Ich bin fest überzeugt: ein fluchender Franzose ist ein angenehmeres Schauspiel für die Gottheit als ein betender Engländer' aus dem Herzen geholt ist, und daß ich derselben Meinung wie sein Verfasser über den tiefen Grund dieser Ablehnung bin: ‚Ich gestehe es, ich bin nicht ganz unparteiisch, wenn ich von Engländern rede, und mein Mißurtheil, meine Abneigung wurzelt vielleicht in den Besorgnissen ob der eigenen Wohlfahrt . . . Und jetzt ist England gefährlicher als je, jetzt, wo seine merkantilischen Interessen unterliegen — es gibt in der ganzen Schöpfung kein so hartherziges Geschöpf, wie ein Krämer, dessen Handel ins Stocken gerathen, dem seine Kunden abtrünnig werden und dessen Waarenlager keinen Absatz mehr findet!'" (P,266/7.) Dieser Satz Heinrich Heines stammt aus dem Jahre 1842. Er war eine Option für Frankreich gegen England. Er wurde erneuert und bestätigt durch Kurt Tucholsky im Jahre 1927.

VI.

Nach dem Zusammenbruch des Judentums in Deutschland nahm Tucholsky eine andere Haltung an als die übrigen Juden, er unterschied sich sowohl von den Zionisten wie von den Assimilanten. Während die Zionisten den Wert des eigenen Volkes hervorhoben, um die Gemüter aufzurichten, während die Assimilanten über den bösen Feind jammerten — schwieg Kurt Tucholsky.

In einem freundschaftlichen Brief an Arnold Zweig[1]) schrieb er kurz vor seinem Tode: das Ghetto sei das natürliche Schicksal des jüdischen Volkes. Die Emanzipation sei gar nicht das Werk der Juden, sie sei ihnen von der französischen Revolution „geschenkt" worden. „Sie (die Juden) haben nicht dafür gekämpft. Das hat sich gerächt." Ein herrenmäßiges Volk wäre eher zugrunde gegangen als ins Ghetto. „Eine Herrenrasse wäre zerbrochen — diese da ‚müssen doch leben'. Nein, so muß man nicht leben, so nicht." Die Juden hätten sich 1933 ebenso klein benommen wie im Mittelalter. Im März 1933 hätten nicht zehn in Deutschland zurückbleiben und einer auswandern, sondern einer hätte dableiben und zehn hätten auswandern müssen. Das wäre eine stolze Antwort gewesen. Was sei die Folge? „Und jetzt schleichen sie heraus, trübe, verprügelt . . . pleite." Da war kein Heldentum. „Heroismus war hier nun auch noch das bessere Geschäft. Also warum haben wir diesen Weg nicht gewählt?" Man habe „das Ghetto als etwas von vornherein Gegebenes akzeptiert". Er schreibt den großen Satz: „Wer die Freiheit nicht im Blut hat, wer nicht fühlt, was das ist: Freiheit — der wird sie nie erringen." Ja, in der Tiefe seiner Seele war noch ein Wolfsgefühl, das in der Not hervorbrach. Jetzt bellt er nicht mehr, jetzt — schweigt er und verläßt die Herde, um einsam zu sterben: „Das Spiel ist aus."

Er sieht der Wirklichkeit ins Gesicht: „Man hat eine Niederlage erlitten. Man ist so verprügelt worden, wie seit langer Zeit keine Partei, die alle Trümpfe in der Hand hatte." Bitter preßt er den Satz heraus, es sei nun einmal Tatsache, daß es ein Volk gebe, „das Demütigungen einsteckt, ohne sie zu fühlen. Sie haben eine Frau — sie haben Kinder, glaube ich. Nun . . ." Hat er, der die

[1]) Veröffentlicht am 6. Februar 1936 in der „Neuen Weltbühne", abgedruckt im „Deutschen Adelsblatt" Nr. 43 vom 17. Oktober 1936. Wir zitieren nach diesem Abdruck.

Deutschen wegen ihres Schmerzes über den furchtbarsten Zusammenbruch ihrer Geschichte und über Versailles verspottete, endlich gefühlt, was Demütigung ist? Der die Deutschen triumphierend höhnte, mußte erst selbst Demütigung erleben. Er verachtet nun das Treiben der Emigranten: „Es ist gespenstisch, zu wissen, was die Pariser Leute treiben — wie sie mit etwas spielen, was es gar nicht mehr gibt. Wie sie noch schielen — wie sie sich als Deutsche fühlen — aber zum Donner, die Deutschen wollen euch nicht! — Sie merken es nicht.“ Er verachtet die Juden, die nichts weiter mit sich anzufangen wissen als zu weinen: „Wir sind das bessere Deutschland.“ Sie machen sich nur etwas vor. Aber es ist „das Theater der Verzweiflung, die noch in . . . Thomas Mann einen Mann sieht, der, Nobelpreisträger, sich nicht heraustraut und seine ‚harmlosen‘ Bücher in Deutschland weiter verkaufen läßt — die Verzweiflung, die dieselben Fehler weiter begeht, an denen wir zugrunde gegangen sind: es nämlich nicht so genau mit den Bundesgenossen zu nehmen.“ Das ist die Quittung für Thomas Mann, eine ehrliche Quittung für jene „schwächste deutsche Bourgeoisie, die sich als links ausgab oder die es zum kleineren Teil auch gewesen ist.“

Zweierlei sagt er, wäre nötig gewesen.

Das eine: die Juden hätten nach der Niederlage die schärfste Selbstkritik üben müssen: „Nun ist mit eiserner Energie Selbsteinkehr am Platze. Nun muß auf die lächerliche Gefahr hin, daß das ausgebeutet wird, eine Selbstkritik vorgenommen werden, gegen die Schwefellauge Seifenwasser ist. Nun muß — ich auch! — Ich auch! — gesagt werden: Das haben wir falsch gemacht, und das und das — und hier haben wir versagt. Und nicht nur: die andern . . . sondern: wir alle haben.“ Aber davon war nichts bei den jüdischen Emigranten zu spüren.

Das andere: „Man muß von vorn anfangen, nicht auf diesen . . . Stalin hören.“ Das heißt: auf Trotzki hören. Aber „wir werden das nicht erleben“. Denn dazu „gehört eine Jugendkraft, die wir nicht mehr haben. Es werden Neue nach uns kommen.“ Das ist der letzte, ferne Trost: andere werden kommen.

Er selbst aber erklärt: „Ich enthalte mich jedes öffentlichen Schrittes, weil ich nicht der Mann bin, der eine neue Doktrin bauen kann — ich bin kein großer Führer, ich weiß das. Ich bin ausgezeichnet, wenn ich einer noch dumpfen Masseneinsicht Ausdruck geben kann — aber hier ist keine. Entmutige ich? Das ist schon viel, wenn man falsche und trügerische Hoffnungen abtut.“

Krank an Leib, vereinsamt in der Seele schrieb er aus der Schweiz: „Gute Nacht.“

Bald darauf nahm er Gift.

Noch in seinen letzten Worten haßte er uns Deutsche. Aber in seinen letzten Worten war er auch, zum ersten Male, frei: er schrieb zum ersten Male ein Wort, das seinem Volke helfen konnte. Er gewann die Wildnis, und seine Stimme wurde, zum ersten und einzigen Male, prophetisch.

VII.

Wir haben untersucht, was Tucholsky haßt und liebt, und wie er haßt und liebt. Wir suchen nun ein Gesamtbild dieses Menschen zu zeichnen.

Tucholsky verleugnet und verhöhnt zwar den Begriff der Rasse, aber er weiß, was Rasse bedeutet: „Milieu ist nicht alles, es gibt auch noch die Abstammung

und jenes vielleicht nicht erklärliche X, das den Menschen formt", so drückt er es vorsichtig aus. (D,18.) Und er weiß auch, daß das Weltbild, das der Mensch sich macht, abhängig ist von der Beschaffenheit des Menschen: „Seeckt ließ wieder erkennen, wie sich jeder Mensch eine Welt zu formen versucht, in der er den Mittelpunkt abgibt, daher denn ein Weltbild niemals etwas anderes aufzeigt als die Beschaffenheit des Apostels. Seeckt braucht den Krieg — in ihm liegen seine Fähigkeiten. Wir wollen den Frieden — in ihm liegen die unsern." (L,139.) Aber er will nicht den Frieden Deutschlands, sondern einen Frieden, der ihm und seinesgleichen die Ausnutzung Europas sichert.

Es gab, noch zu Lebzeiten Tucholskys, einen großen deutschen Satiriker, der ihm an Begabung überlegen war und der zuweilen mit ihm in derselben Front zu kämpfen schien: Ludwig Thoma. Aber im Kriege und erst recht nach dem Kriege zeigte sich die völlige Verschiedenheit beider: Der deutsche und der jüdische Satiriker gingen entgegengesetzte Wege.

Der jüdische Satiriker kennt keine Heimat. Er sucht einmal den Begriff der Heimat zu definieren: „Dies ist einer von den Nachmittagen, der mitgedacht wird, wenn die Basken denken: Heimat! Dieses Glück, mit keinem Worte ausdrückbar, in nichts anderm bestehend als eben in der fünfhundertsten Wiederholung dessen, was schon die Väter und deren Väter Sonntag nachmittags getrieben haben — in nichts anderm als in einer Vereinigung, die nur zu Hause möglich ist . . . Er wird Freude auf der Welt haben, auch anderswo, gewiß. Er wird sie gern haben. Aber wird nirgends, nirgends auf der ganzen Erde noch einmal dieses Zugehörigkeitsgefühl haben wie hier, die Tuchfühlung, den tiefen Ruck im letzten Winkel der Herzgrube: Heimat." (P,67/8.) Heimat, meint er, ist Wiederholung immer desselben Erlebniskomplexes. Das ist sehr rational gedacht. Aber selbst die bloße „Wiederholung desselben" kann der Heimatlose nicht erleben. Was es darüber hinaus noch ist, das erreicht sein Bewußtsein nicht, denn Jahrtausende trennen ihn vom Bauerntum. Was ist ihm Bauerntum? „Bäuerliche Heldenverehrung ist die Romantik der Dummen." (P,244.) Bauern sind ihm nur „Landwirtschaft": „Wenn man die Bauern hört, so stehen sie seit hundert Jahren vor dem Abgrund und ‚gehen unter', wie denn überhaupt ein bißchen viel untergegangen wird in Deutschland." (D,195.)

Er ist nirgends daheim. Aber er ist auch nicht „der Schweifende", nicht der „Unbehauste", er ist nicht Faust. Er ist nur der hastige Wanderer von Ort zu Ort. Sein Lieblingslied ist der französische Chanson „Pars!" (5,265.)

„Le vent qui t'apporta t'emporte
Et, dussé-je en mourir qu'importe.
Pars —!
Sans te retourner!
Pars —!
Sans te souvenir . . ."

So wandert Ahasver von Ort zu Ort, ohne sich umzublicken, ohne sich zu erinnern, immer von Ort zu Ort. Er besucht die Landschaften und Städte: „Was tue ich eigentlich hier —? . . . Ja, Paris, was soll ich hier?" (P,233) und: „Wenn

jetzt einer hereinkäme und mich fragte: ‚Was machen Sie eigentlich hier —?' ich müßte antworten: ‚Ich vertreibe mir so mein Leben.'" (P,235.)

Wilhelm Raabe hat im „Hungerpastor" den deutschen Hunger und den jüdischen Hunger gegenübergestellt. Tucholsky hat, ohne die Beziehung auszusprechen, seinen Hunger auf eine mittelbare Weise so beschrieben: „Hunger habe ich alle meine Lebtage gehabt. Hunger nach Geld. Dann: Hunger nach Frauen, dann, als alles vorbei war: Hunger nach Stille. Ach, solchen Hunger nach Ruhe. Mehr: Hunger nach Vollendung. Nicht mehr müssen — nicht mehr durch die Zeit fahren müssen —." (5,301.) Hunger nach Geld und nach Frauen, das ist der Hunger Moses Freudensteins. Hunger nach Ruhe, nach „nicht mehr durch die Zeit fahren müssen", das ist der ewig ungestillte Hunger Ahasvers.

Wie es in seiner Seele aussieht, zeigt die merkwürdige Fiktion einer Beichte. Wir sagen nicht, daß die Worte, die er zwischen Beichtstuhl und Freud in der Rechtfertigung eines Mörders schreibt (D,23), seine eigene Seele entblößen, aber sie zeigen eine menschliche Seele, wie Tucholsky sie sich vorstellt. Sie lassen also mittelbare Schlüsse zu. Sie lauten: „Ich, Ignaz Wrobel, liebe es, den Schaffner auf dem Omnibus zu betrügen, dann fahre ich umsonst. Ich bin jähzornig: ich habe schon zweimal meinen Bademantel zerrissen, um ihn zu strafen; Kravatten zerschnitten; ein Glas auf den Boden hingeschleudert. Ich kann kein Blut sehen. Doch: ich kann Blut sehen, von Tieren. Ein merkwürdiges Gefühl — nicht angenehm; eigentlich doch angenehm, ich traue mich nicht, das zu sagen: doch angenehm. Ich habe häufig zwei Frauen geliebt, sie wußten nichts voneinander, aber ich wußte... Ich bin unsolide — ich habe nur Angst vor Krankheiten, sonst spräche ich mindestens alle paar Tage ein Mädchen auf der Straße an. Ich bin feige und tückisch: Ich habe meinem Vetter Tinte in seinen neuen Hut gegossen, der Mutter ein Spitzentaschentuch zerrissen — nachher mit dem harmlosesten Gesicht: ‚Keine Ahnung. Donnerwetter . . . ganz zerrissen! Das ist hin!' — Ich höre gern zu, wenn sich Menschen lieben. Auch wenn sie sich schlagen. Ich lüge um der Lüge willen, mit Herzklopfen, ob es herauskommt. Meist kommt es nicht heraus. Ich kann ganz gut lügen. Ich hasse meinen Vater. Ich habe als Junge mit meinem Bruder zu tun gehabt und ihn hinterher furchtbar verprügeln wollen, aber er war stärker. Ich lebe unregel . . . das sagte ich schon. Was ist das alles? Nichts besonderes. Sehen Sie sich um —: solchen kleinen oder großen Packen trägt jeder, jede, jeder mit sich herum . . . alle tragen ihn."

So treibt ihn eine innere Unruhe. Nirgends hat er Heimat. Er hat nicht einmal eine Sprache, die ihm gehört. In jenem Abschiedsbrief an Arnold Zweig schreibt er in deutscher Sprache: „Ich habe mit diesem Land, dessen Sprache ich so wenig wie möglich spreche, nichts zu schaffen." Es ist zufällig, daß er deutsch spricht; er wurde zufällig in Berlin geboren statt in Warschau oder Paris oder New York. Deshalb muß er seine deutsche Sprache durch Sprachlehren kontrollieren, die andere geschrieben haben. Und als er zum ersten Male in einem Pariser Cabarett eine Verulkung der deutschen Sprache hört, packt es ihn: „Aber heute ist da, zum ersten Male, das andere, das fremde Blut, auf einmal sind sie drüben, und ich bin hüben. Das war unsere deutsche Sprache? Die, in der immerhin ‚Füllest wieder Busch und Tal' gedichtet ist? Das ist Deutsch —? So hört es sich für einen Fremden

an? Es muß wohl. Und ich brauche nicht mehr auszuziehen, das Fürchten zu lernen. Ich habe mich gefürchtet ... Den ganzen Abend und noch am nächsten Tage getraue ich mich nicht, deutsch zu sprechen. Vor mir selber traue ich mich nicht. Ich höre überhaupt keine Vokale mehr, immer nur Konsonanten. Die Sprache ist wieder in ihren Spiegelraum zurückgekehrt, fremd sehen wir uns an, ich mißtrauisch, sie könnte vielleicht jeden Augenblick wieder auskneifen, mir gegenübertreten ... Wir kennen uns nun schon so lange. Zum erstenmal habe ich sie nackt gesehen." (5,177/8.) Die erste Verzerrung seiner Sprache durch einen französischen Cabarettisten raubt ihm die Sicherheit des Besitzes seiner Sprache! Er kapituliert vor einem Zerrbild. Er unterwirft sich dem französischen Urteil, weil seine eigene Sprache nicht seiner Art ist, sondern nur etwas, das er angenommen hat und worüber also andere Menschen für ihn Autorität haben — erst der Sprachlehrer, dann der Franzose.

Aber was ist endlich er selbst, dieser Mensch ohne Heimat und Eigentum? Er antwortet: „Doch hat noch niemand sich selber beherrscht: weil der opponierende Sklave immer mächtiger ist als der regierungssüchtige Herr. Jeder Mensch ist sich selber unterlegen." (L,281.) Er ist dem Sklaven in sich selbst unterlegen, dem Sklaven, dem nicht einmal seine Sprache gehört, sondern der die Sprache seines Herrn spricht, nicht die ererbte Sprache der Ahnen.

So schließt er sich denn den „Unterdrückten" an: Sklave zu Sklaven. Er fordert Denkmäler für die Unterdrückten. „Warum immer lobende Denkmäler? Warum nicht einmal solche voller sanften Tadels? Warum nicht —? Weil die Diktatur, unter der wir leben, nur ein Sittengesetz kennt: das ihre. Weil dieses Gesetz schlecht ist ... Weil wir die Wahrheit nicht sagen dürfen. Die ewige Wahrheit, daß Menschen gemartert, unterdrückt, gepeinigt werden, solange ein Lump sich hinter einem Amt verkriechen darf." (5,146.) Voll „sanften Tadels"? Es ist der glühende Haß, der ihn zu den „Unterdrückten" treibt, der ihn treibt, Spartakus zu sein und die Sklaven aufzupeitschen. So tobt er gegen die Freikorpskämpfer, die dem Spartakusspuk in München ein Ende machten: „Schmach ihrem Andenken. Fluch ihren Auftraggebern." (L,67.) „Was seit dem 9. November 1918, nach dem Kapp-Putsch, nach der Ermordung Erzbergers versäumt worden ist: jetzt und heute muß es Wirklichkeit werden. Hinaus mit den paartausend Beamten aus der Republik, die gegen uns arbeiten! Hinaus mit den unzuverlässigen Generälen! Her mit der Auflösung der nationalen Verbände! Herunter von der Straße mit allen Monarchisten und schwarzweißroten Tüchern!" (L,71.) Da ist es wieder: Hauen wir ihr den Kopf ab! Hauen wir ihr den Kopf ab!

Und dennoch, was hat er vom Leben je in Wirklichkeit zu erwarten? Er weiß es genau:

„Es tickt die Uhr. Dein Grab hat Zeit,
drei Meter lang, ein Meter breit.
Du siehst noch drei, vier fremde Städte,
du siehst noch eine nackte Grete,
noch zwanzig-, dreißigmal den Schnee —
und dann:
Feld P — in Weißensee — in Weißensee." (5,349.)

. . . Pars! Sans te retourner!

Sein Lieblingswort, es ist französisch, lautet: Merde! Alles ist merde! sagt dieser Prediger Salomo. Am liebsten säße er in jener schönen Dachwohnung zu Paris, im „siebenten" Viertel. (5,169.) Oben im fünften oder sechsten Stock. Da lebt er mit zwei Frauen. Nicht immer mit denselben. Ein nettes Badezimmer, ein Schreibtisch. „Es ist so still, daß man die Kanarienvögel singen hört. Meiner singt nicht, die faule, gelbe Kugel. Er sitzt da und blinzelt heimtückisch. Auf dem Tisch liegen die Notizen von gestern abend — man muß seine Gefühle aufbewahren können — los gehts. Es hat dich, der Kopf läuft langsam violett an, die Schreibmaschine klingelt lieblich."

Und was schreibt er? Er sagte es in seinem Nachruf auf sich selbst, in jenem Nachruf mit der Grabschrift vom goldenen Herzen und der eisernen Schnauze: Er „fertigte Chansons an für die Kreise, die er zu verachten vorgab; mit der einen Hand kritisierte er sie, mit der andern zapfte er ihnen den Sekt ab. Er war eben eine problematische Natur." (5,281.) Und was er dabei dachte, konnte „man zum Glück nicht sehn". (L, 389.)

Er war nicht Zionist und nicht Assimilant, er war ein religionsloser Jude, der alles „Kollektivleben" für wahnhaft hielt. Er war ein Wolf ohne Herde und ein Hund ohne Herrn. Ein Losgerissener. Ein letztes, fernes Wolfsgefühl war für ihn Reiz und Lust. Aber einmal wurde er ganz ehrlich: Als das versunken war, was er Europa nannte, tröstete er sich nicht mit Schmähungen gegen den Sieger, sondern er — mochte nicht mehr leben. Er war der einzige von jenen Literaten, der sich selbst den Tod gab.

Was kann der Historiker, der Genealoge und der Statistiker zur Erforschung des biologischen Problems der Judenfrage beitragen?

Von
Otmar Frhr. v. Verschuer

Lassen Sie mich mit einem kleinen Erlebnis beginnen, das mir bei der Vorbereitung dieses Vortrages in Erinnerung kam. Vor dreizehn Jahren, im Frühjahr 1924, hatte ich auf einem studentischen Schulungslager, das von einem völkischen Studentenkreis veranstaltet worden war, einen Vortrag über Rassenhygiene gehalten. In der sich daran anschließenden, lebhaften, mündlichen und auch schriftlich fortgesetzten Aussprache brachte ein Führer der völkischen Studentenschaft — sein Name ist mir entfallen — folgendes zum Ausdruck: Er vermisse, daß die anthropologische Wissenschaft bisher noch nicht den Beweis für die rassische Minderwertigkeit der Juden erbracht habe. Solch eine Feststellung halte er für notwendig zur Begründung des Antisemitismus. Ich antwortete ihm darauf: Der Antisemitismus sei in erster Linie ein völkisch-politischer Kampf, dessen Berechtigung und Notwendigkeit — unabhängig von irgendeiner Bewertung der Rasse der Juden — sich aus der Bedrohung unseres Volkstums durch das Judentum ergebe. Ein völkisch eingestellter Staat habe sich die Erhaltung des eigenen Volkstums zur obersten Pflicht zu machen und Kampf anzusagen jedem, der dieses Volkstum bedrohe. Der deutsche völkische Kampf richte sich deshalb in erster Linie gegen das Judentum, weil das deutsche Volkstum durch die jüdische Überfremdung in besonderer Weise bedroht sei.

Damit, daß wir so das Volkstum in den Vordergrund stellen, soll die Bedeutung der Rasse nicht eingeschränkt werden. Sie zeigt sich am klarsten, wenn wir an die Lösung des Judenproblems herantreten. Es ist in der Geschichte nicht zum ersten Male, daß fremdes Volkstum sich in dem geographischen Raum unseres Volkes niedergelassen hat. Ich erinnere nur an die Niederlassungen der Römer und später an die Aufnahme der aus Frankreich wegen ihres Glaubens vertriebenen Hugenotten. Es gibt aber kein römisches und kein französisches Volkstum mehr innerhalb unseres Volkes. Jene Fremden und deren Nachkommen haben ihre Sprache aufgegeben, mitgebrachte Kulturgüter in der Kultur ihres Gastvolkes untergehen lassen und sind so allmählich Glieder dieses Volkes geworden.

Eine ähnliche Lösung haben sich viele auch für das Judenproblem erträumt. Ganz abgesehen davon, daß das gegenseitige Verhältnis zwischen Juden und Deutschen schon in völkischer Hinsicht — Sprache, Religion, Geschichte, Einstellung zum Wirtsvolk und seiner Kultur, Lösung vom bisherigen Volkstum — ein völlig anderes war, kommt als wesentlicher Faktor die Rassenfrage hinzu. Juden und

Deutsche sind in ihrer rassischen Abstammung völlig verschieden voneinander. Die rassische Heimat der Deutschen liegt in Nord- und Mitteleuropa, die der Juden in Vorderasien und Arabien. Der rassische Grundstock der Deutschen ist die nordische und fälische Rasse; hinzu treten Bestandteile der alpinen, dinarischen und in geringem Grade auch der mediterranen Rasse. Der rassische Grundstock der Juden ist die vorderasiatische und orientalische Rasse, zu welchem, teils schon in frühester Zeit, teils bei den späteren Wanderungen, Einschläge verschiedenster anderer Rassen hinzugetreten sind.

Die Aufnahme der Juden in unser Volk wäre also nicht nur ein Aufgehen eines anderen Volkstums und einer anderen Kultur in der deutschen Kultur, sondern gleichzeitig die Einverleibung eines fremden, bis dahin in Mitteleuropa überhaupt nicht vorkommenden Rassenerbgutes. Für die Beurteilung dieser letzteren Frage sind nun allerdings die Fortschritte der anthropologisch-erbbiologischen Forschung von allergrößter Bedeutung.

Rassenunterschiede sind Erbunterschiede. Erbanlagen sind Entwicklungskräfte, die die körperliche, geistige und charakterliche Entfaltung des Menschen innerhalb bestimmter Grenzen schon in der Ursprungszelle jedes Organismus festlegen und sich nach der von Mendel entdeckten Gesetzmäßigkeit von Generation zu Generation übertragen. Von seltenen und unter bestimmten Einflüssen auftretenden Mutationen abgesehen, bleibt die besondere Eigenart jeder einzelnen Erbanlage beständig erhalten. Ein Mensch kann die Kultur seines Heimatvolkes aufgeben und in den Kulturkreis eines anderen Volkes eintreten. Er kann unter Umständen auch Glied eines anderen Volkstums werden. Unmöglich ist aber, daß ein Mensch seine Rasse aufgibt, um eine andere Rasse anzunehmen. Jeder in diese Richtung zielende Versuch ist zum Scheitern verurteilt, da er in Widerspruch steht zu den uns heute bekannten Gesetzmäßigkeiten der Vererbung.

Der völkische Staat hat auf Grund der Ergebnisse der Erbbiologie und Rassenhygiene in der heutigen staatlichen Erb- und Rassenpflege sich das Instrument seiner volksbiologischen Politik geformt. Neben den Maßnahmen, die der Erhaltung der Erbgesundheit durch Ausmerzung des schwer krankhaften Erbgutes und der Erhaltung der Erbtüchtigkeit durch Förderung der Fortpflanzung der Erbgesunden dienen, stehen die Maßnahmen zur Erhaltung unserer rassischen Eigenart. Vermeidung jeder fremden Rassenbeimischung ist hier das klare und einfache Gebot. Im Rahmen dieser engeren Rassenpflege steht für uns Deutsche die Auseinandersetzung mit der biologischen Seite der Judenfrage an erster Stelle. Andere fremdrassige Einschläge treten schon allein zahlenmäßig in den Hintergrund.

Die Rassenpolitik unseres Staates hat zum Ziele die Bewahrung des Rassenerbgutes unseres Volkes als der biologischen Voraussetzung für deutsches Volkstum und deutsche Kultur. Diese positive Haltung in bezug auf unser Volkstum kann durch keine Erwägungen über die Hoch- oder Minderwertigkeit einer uns fremden Rasse berührt werden. Einen fremden Rasseneinschlag der Juden lehnen wir deshalb in gleicher Weise ab wie Mischehen

mit Negern und Zigeunern, aber auch mit Mongolen oder Südseeinsulanern. Unsere völkische Einstellung dem biologischen Problem der Judenfrage gegenüber ist demnach völlig unabhängig von allen Feststellungen, die sich auf Vorzüge oder Nachteile, günstige oder ungünstige Eigenschaften der Juden beziehen. Die Ergebnisse derartiger Forschungen können wir ruhig abwarten; sie können an unserer grundsätzlichen Einstellung nichts ändern.

Unsere Haltung in der Rassenfrage wurzelt in den Erkenntnissen der Vererbungswissenschaft; unsere Haltung in der biologischen Judenfrage in dem Wissen um die Fremdrassigkeit der Juden. Alle dahin zielenden Forschungen sind deshalb von wesentlichem Wert. Wir besitzen ausreichende Unterlagen über die körperlichen und psychischen Eigenschaften der Juden der Gegenwart und Vergangenheit. Das anthropologische Bild ist ein ziemlich klares. Auch über die Herkunft des jüdischen Volkes sind wir gut unterrichtet. Ebenso sehen wir die Wege, die es seit seiner Zerstreuung gegangen ist. In Einzelfragen gibt es wohl noch vieles zu erforschen, um das bisher Bekannte auszubauen und zu ergänzen. Vor allem interessiert den Biologen die Untersuchung der Frage, wieweit die Juden, vor allem die nach Deutschland eingewanderten Juden, während der letzten 2000 Jahre von ihren Wirtsvölkern andere Rassenbestandteile in sich aufgenommen haben; denn die Aufnahme solch anderen Blutes könnte das ursprüngliche Rassenbild zum Teil verändert haben. Bekannt ist die von den Juden selbst betonte große Verschiedenheit zwischen den stärker vorderasiatisch geprägten Aschkenasim und den stärker orientalisch und mediterran beeinflußten Sephardim.

Die weitere Forschung an dem Rassenbild der Juden ist in erster Linie Aufgabe des Anthropologen, des Mediziners und des Psychologen, dagegen bedarf es zur Klärung der Rassengeschichte der Juden in erster Linie des Einsatzes von Sachverständigen der historischen Wissenschaft.

Ein noch sehr wenig erforschtes Gebiet im Rahmen des biologischen Problems der Judenfrage ist das der Mischung zwischen Juden und Nichtjuden, d. h. Menschen anderer rassischer Herkunft. Es ist ein Teilproblem der Frage der Rassenkreuzung beim Menschen ganz allgemein. Es bleibt für alle Zeiten das Verdienst Eugen Fischers, in seinem klassischen Werk über die Rehobother Bastards zum ersten Male mit den Methoden der mendelistischen Erbforschung die Folgen der Kreuzung zwischen zwei stark verschiedenen Rassen untersucht zu haben. Außer dieser Arbeit von Fischer (1913) über Mischlinge zwischen Burenmännern und Hottentottenfrauen liegen bis heute nur wenige gleichartige größere Untersuchungen vor. Ich nenne die von Rodenwaldt (1927) über Kreuzungen zwischen Europäern und Malaien, von Davenport und Steggerda (1929) über Mischlinge von Europäern und Negern, von Dunn (1928) über Kreuzungen zwischen Polynesiern, Europäern und Chinesen, von Lotsy und Goddijn (1928) über Kreuzungen zwischen Negern, Europäern, Hottentotten und Indern, von Herskovits (1930) über Negermischlinge in Amerika, von Williams (1931) über Indianer-Europäer-Mischlinge und zuletzt von Tao (1935) über die Kinder aus Chinesen-Europäer-Mischehen. Sie sehen, daß sich keine

Arbeit über Mischlinge von Juden und Nichtjuden darunter befindet. Es liegen wohl zahlreiche Einzelbeobachtungen vor, doch fehlt es an einer größeren Forschung und zusammenfassenden Darstellung. Zunächst mußten einmal die wissenschaftlichen Grundlagen erarbeitet werden: die Kenntnis von der Gesetzmäßigkeit der Vererbung der einzelnen körperlichen und psychischen Eigenschaften des Menschen. Auf dem Gebiete der Erbpsychologie ist die Forschung auch in grundsätzlichen Fragen noch stark im Fluß, während bei der Erblichkeit körperlicher Eigenschaften die grundlegenden Gesetzlichkeiten weitgehend bekannt, nur in vielen Einzelheiten noch zu klären sind. Weiterhin galt es, die Erscheinung der Rassenkreuzung ganz allgemein erbbiologisch zu erforschen. Es ist nicht mehr als selbstverständlich, daß eine solche Forschung sich zunächst den extremsten Rassenkreuzungen (wie z. B. zwischen Negern und Weißen) zuwandte, weil bei großen Rassenunterschieden die Bastardierungserscheinungen an den Kindern und Enkeln, die aus solchen Kreuzungen hervorgegangen sind, noch am einfachsten zu untersuchen sind. Heute sind wir aber so weit, daß die Forschung sich auch schwerer analysierbaren Mischlingsfällen zuwenden kann. Eine erbbiologisch-anthropologische Untersuchung dieser Art besteht in einer exakten Feststellung der körperlichen und psychischen Eigenschaften der rassenverschiedenen Eltern und der aus der Mischehe hervorgegangenen Kinder und weiteren Nachkommen.

Bei der Durchführung der rassenpolitischen Gesetzgebung werden mehr und mehr und schließlich mit annähernder Vollzähligkeit alle die Menschen unter den heute Lebenden erfaßt, die Mischlinge 1. oder 2. Grades im Sinne der 1. Durchführungsverordnung zum Reichsbürgergesetz sind. Über diese Mischlinge sind zahlreiche Daten ermittelt, auch über biologische Tatbestände, im besonderen bei jedem Gesuch um Ehegenehmigung. Wenn ich mir auch keine allzu große wissenschaftliche Ausbeute von einer statistischen Zusammenfassung der in den Akten für Ehegenehmigungsanträge niedergelegten Beobachtungen verspreche, weil die Beobachter zu verschiedenartig sind, um eine Einheitlichkeit und Vergleichbarkeit der Befunde zu garantieren, so sollte der Versuch einer solchen Arbeit doch nicht unterlassen werden. Mehr verspreche ich mir von einer planmäßigen Sammlung von allem Material, das über die in Deutschland vorgekommenen Mischehen zwischen Juden und Deutschen aufzutreiben ist. Wichtig ist dabei, auf folgendes zu achten: Was für Menschen waren es auf deutscher wie auf jüdischer Seite, die Mischehen geschlossen haben? Kann das Erbgut dieser Menschen etwa aus ihrem eigenen Leben und aus dem ihrer Eltern und anderen Familienangehörigen erschlossen werden? Welche Eigenschaften zeigen sich bei den Kindern und Enkeln dieser Mischlinge? Worin unterscheiden sich diese Eigenschaften von denjenigen der deutschen Familien auf der einen Seite und der jüdischen Familien auf der anderen Seite, die sich miteinander gekreuzt haben? Daß jede solche Forschung sich hüten muß, Einzelbeobachtungen zu verallgemeinern, daß versucht werden muß, durch statistische Zusammenfassungen allgemeinere Regeln abzuleiten, ist nicht mehr als selbstverständlich.

Ich will hier nur ein Beispiel herausgreifen. In den semigothaischen genealogischen Taschenbüchern sind viele Hunderte von Adelsfamilien aufgeführt, in welchen Mischehen mit Juden oder Jüdinnen vorgekommen sind. In vielen Fällen



ließe sich unschwer feststellen, ob und gegebenenfalls in welcher Weise eine in typischer Lebensbewährung sich zeigende Familientradition verändert wurde. Ist also etwa ein Verlassen der bisherigen Berufe als Landwirt, Offizier oder Beamter eingetreten?

Bei allen derartigen Untersuchungen kommt es zunächst auf eine möglichst exakte Erfassung des vorhandenen Materials an. Der Biologe ist für die Durchführung dieses Teiles der Arbeit nicht geeignet. Er ist ganz und gar angewiesen auf die Mitarbeit des Psychologen, des Historikers und des Genealogen. Das in den verschiedensten Archiven niedergelegte Quellenmaterial gilt es, nicht nur zu sammeln, sondern auch historisch und kritisch zu bewerten. Erst nach dieser archivalischen Vorarbeit kann der Statistiker mit biologischer Fragestellung die Auswertung vornehmen. Der Weg der Forschung ist ein langer und mühseliger; auch hier nur ein Beispiel: Mein Mitarbeiter, Dr. Meß, hatte schon, als ich ihn in mein Institut aufnahm, mit einer Zusammenstellung sämtlicher Judentaufen in Frankfurt am Main begonnen. Er hat dazu außer den Taufbüchern noch die Protokolle des Armen-Waisen- und Arbeitshauses, des Kastenamts, des Hospitalamts, die Konsistorialakten, die Bürgerbücher, die Supplikationen, die Ratsprotokolle und die Bürgermeisterbücher durchgesehen. Aber diese Zusammenstellung der Judentaufen ist erst der erste Anfang. Ihr muß sich eine planmäßige Sammlung der Lebensdaten von allen Nachkommen aus den Judenmischehen anschließen, der dann der Vergleich mit entsprechenden deutschen Bevölkerungsgruppen folgt.

Noch eine letzte Frage aus dem biologischen Problemkreis der Judenfrage sei hier behandelt: In welchem Umfang ist bereits eine Durchsetzung des deutschen Volkskörpers mit dem fremden Rassenerbgut der Juden eingetreten? Wie groß ist die Zahl der Menschen, die vom Judentum zum Deutschtum übergetreten sind, und wieviele Nachkommen haben sie hinterlassen?

Über die Zahl der Judentaufen in Deutschland gibt es nur unvollständige Angaben: Meß (persönliche Mitteilung) hat in Frankfurt am Main bis zum Jahre 1806 rund 175 Judentaufen festgestellt. Eine Ziffer für das ganze Reich habe ich nicht finden können. Doch sind Judentaufen im 17. Jahrhundert eine Seltenheit, im 18. Jahrhundert schon etwas häufiger. Im 19. Jahrhundert sollen nach Levita (zit. nach Gutmann) in Preußen 224000 Juden getauft worden sein, doch scheint diese Zahl etwas zu hoch zu sein. In den Jahren 1901—1918 sind in Deutschland jedes Jahr etwa 400—500 Juden zur evangelischen Kirche übergetreten (nach Gutmann). In der Zeit von 1880—1903 sind nach den Angaben von Samter in Deutschland 9149 Juden getauft worden; in Berlin allein waren es von 1872—1903 2977.

Über die Zahl der Rassenmischehen zwischen Juden und Deutschen können noch keine zuverlässigen Angaben gemacht werden. Die Statistik hat nur die konfessionellen Mischehen erfaßt. Deren Zahl ist schon erheblich genug, sie ist auch ständig gestiegen: zu Anfang des Jahrhunderts ging jeder 12. Jude eine Mischehe ein, in den letzten Jahren vor 1933 bereits jeder vierte Jude. In Preußen wurden von 1875—1903 insgesamt 9578 jüdisch-christliche Mischehen geschlossen. In den Jahren 1901—1924 waren es für Deutschland rund 28500 christlich-



jüdische Mischehen; in den Jahren 1901—1933 waren es 42452. Der größte Teil dieser Mischehen entfällt auf die Großstädte. Für Kurhessen hat Euler festgestellt, daß unter den auf dem Lande wohnenden Juden Mischehen sehr selten vorkommen.

Die betrübliche Tatsache der großen Zahl von jüdisch-deutschen Rassenmischehen wird in ihren rassenbiologischen Folgen für unser Volk nur dadurch etwas eingeschränkt, daß die Kinderzahl aus den Mischehen unter dem Durchschnitt liegt, ja nicht einmal ausreicht, um die Eltern zu ersetzen[1]). Diese Selbstausmerzung hatte aber doch nicht zu einer Abnahme der Mischlinge geführt wegen der steigenden Zahl der Mischehen. Erst das Blutschutzgesetz vom 15. September 1935 gibt die Gewähr, daß keine Mischlinge ersten Grades mehr in Deutschland geboren werden.

Unsere heutige rassenpolitische Gesetzgebung gibt uns die Unterlagen, um die Zahl der Mischlinge ersten und zweiten Grades festzustellen. Sie sorgt aber vor allem dafür, daß die Zahl der Mischlinge mehr und mehr abnimmt, und damit die rassische Trennung zwischen Deutschen und Juden wieder eine vollständige wird.

Als Vertreter der Erbbiologie und Rassenhygiene konnte ich nur Wünsche und Forderungen zur Erforschung des biologischen Problems der Judenfrage vortragen. Ich konnte nur andeuten, was der Biologe von dem Historiker und Archivar, dem Genealogen und Statistiker erwartet. Wie dieser Beitrag aber zu erarbeiten ist, welche Mittel und welche Wege die günstigsten sind, vermag ich im einzelnen nicht zu beurteilen. Zu diesen Fragen bitte ich um Ihre speziellen Vorschläge. Die in der Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands zusammengekommenen Vertreter verschiedenster wissenschaftlicher Gebiete sind die beste Arbeitsgemeinschaft, um für die Erforschung des biologischen Problems der Judenfrage gangbare und aussichtsreiche Wege zu weisen. Möchte es dem Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands auch gelingen, die geeigneten Forscherpersönlichkeiten zu finden und sie mit den notwendigen Mitteln und Hilfskräften auszustatten, um in den hier besprochenen Fragen weiterzukommen.

Im Rahmen der Erforschung des biologischen Problems der Judenfrage habe ich die Untersuchung von Umfang und Folgen der Rassenkreuzung zwischen Juden und Deutschen als die vordringlichste Aufgabe bezeichnet. Ich möchte aber zum Schluß ausdrücklich betonen, daß wir eine solche Forschung als Grundlage für unsere Rassenpolitik nicht unbedingt benötigen. Es ist also nicht möglich, unserer Rassenpolitik den Vorwurf zu machen, sie sei voreilig gewesen, weil wir über das Ergebnis der Kreuzung zwischen Juden und Nichtjuden noch zu wenig wissen. Ich komme damit auf den Ausgang meiner Betrachtungen zurück, indem ich hinzufüge: wir lehnen die Kreuzung als solche von Menschen deutscher Abstammung mit Fremdrassigen ab, unabhängig nicht nur von der wertmäßigen Beurteilung

[1]) In einzelnen Fällen allerdings ist die Nachkommenschaft getaufter Juden außerordentlich groß. So konnte Meß (persönliche Mitteilung) von dem im Jahre 1606 in Frankfurt getauften Daniel Liechtenstein bis zum Jahre 1866 1200 Nachkommen ermitteln; heute dürften es etwa 3000 sein.



der betreffenden fremden Rasse, sondern auch unabhängig von der Beurteilung der aus der Kreuzung hervorgehenden Mischlinge. Denn das eine steht wissenschaftlich unwiderlegbar fest: Einkreuzung einer fremden Rasse in ein Volk führt zur Veränderung der biologischen Voraussetzungen, die der Eigenart dieses Volkes entsprechen, und aus welchen die arteigene Kultur entstanden ist. Veränderung der erbbiologischen und rassischen Grundlage eines Volkes muß auch Veränderung seiner völkischen Eigenart und seiner Kultur zur Folge haben, ob im günstigen oder ungünstigen Sinne, kann nur selten vorausgesagt werden. Die politische und kulturelle Geschichte unseres Volkes weist Beispiele nach von Tapferkeit, Heldentum und Treue, von Geistestaten in Wissenschaften und Künsten und von Taten religiösen Glaubens, die für alle Zeiten Vorbild bleiben. Pflege der Erbgesundheit und Erhaltung der rassischen Eigenart unseres Volkes geben die Voraussetzung, daß Führer in unserem Volke geboren werden und treue Gefolgschaft finden.

Erwähntes Schrifttum:

Baur, Erwin, Eugen Fischer und Fritz Lenz: Menschliche Erblehre und Rassenhygiene. Bd. I: Menschliche Erblehre. 4. Aufl. München: Lehmann 1936.

Euler, Rudolf: Zur Frage der jüdischen Durchsetzung innerhalb der ländlichen Bezirke Kurhessens. In: Arch. Rassenbiol. 29. Bd. (1935) S. 73—82.

Fischer, Eugen: Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen. Jena: Fischer 1913.

Fishberg, Maurice: Die Rassenmerkmale der Juden. Eine Einführung in ihre Anthropologie. München: Reinhardt 1913.

Fritsch, Theodor: Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes. 40. Aufl. Leipzig: Hammer-Verlag 1936.

Grau, Wilhelm: Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung. 2. Aufl. Hamburg: Hanseat. Verl.-Anst. 1935.

Guenther, Hans F. K.: Rassenkunde des jüdischen Volkes. 2. Aufl. München: Lehmann 1931.

Gutmann: Zur Statistik der Juden. In: Arch. Rassenbiol. Bd. 16 (1924/25) S. 314—316.

Gutmann: Die Juden in Deutschland. Hrsg. v. Institut zum Studium der Judenfrage. 5. Aufl. München: Eher 1936.

Gutmann: Jüdische Mischehen in Deutschland. In: Volk und Rasse. 1936. H. 6, S. 261.

Levita: In: Arch. Demogr. u. Stat. d. Juden. 1923, zit. aus: Arch. Rassenbiol. Bd. 16 (1923/24), S. 315.

Samter, N.: Judentaufen im 19. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung Preußens. Berlin: Poppelauer 1906.

Semigothaisches genealogisches Taschenbuch ari(st)okratisch-jüdischer Heiraten mit Enkellisten (Deszendenzverfolgen). 3. Jg. München 1914.

Theilhaber, F. A.: Bevölkerungsvorgänge bei den Berliner Juden. In: Stat. Arch. 1926, S. 48—57.

Wellisch, S.: Die Anzahl der Menschen jüdischer Abstammung. In: Ztschr. Rassenkunde. Bd. 2 (1935), 198—203.



Sachverzeichnis

Personenverzeichnis

